SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

El misterio de Dios trinitario

Ángel Cordovilla



EL MISTERIO DE DIOS TRINITARIO

Dios-con-nosotros

POR
ÁNGEL CORDOVILLA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2012

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (24-IV-2012)

Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
Tel.: 91 309 08 62
www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-27723-2012
ISBN: 978-84-220-1597-0

Preimpresión: BAC
Impresión: Fareso, S.A., P.ª de la Dirección, 5. Madrid

Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

A Olegario González de Cardedal,
maestro de vida y de doctrina

ÍNDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

EL ACCESO DEL HOMBRE AL MISTERIO DE DIOS

Págs.

SEGUNDA PARTE

LA REVELACIÓN DEL MISTERIO DE DIOS EN LA SAGRADA ESCRITURA

PRESENTACIÓN

Dios no tiene reparo
en llamarse su Dios (Heb 11,16)

El autor de la carta a los Hebreos, releyendo un pasaje de la Escritura (cf. Éx 3,6), afirma que «Dios no tiene reparo en llamarse *su* Dios» (Heb 11,16). Aunque esta expresión está dicha en referencia a la relación que Dios instauró con Abrahán, Isaac y Jacob, nosotros podemos extender su sentido hasta decir que él no se avergüenza de ser llamado el Dios de los hombres, el Dios-con-nosotros (Mt 1,24). Poder afirmar esto con toda su verdad y drama, con toda su belleza y bondad, es el fin de la doctrina sobre el misterio de la Trinidad. Es evidente que Dios no nos necesita, que él es siempre plenitud antes de que existiera la creación, pero en realidad el discurso sobre Dios no puede prescindir de este hecho real e histórico: Dios ha querido ser ya para siempre, desde la revelación de Jesucristo y el don del Espíritu, el *Dios con nosotros, el Emmanuel.* Así, ya es imposible pensar la Trinidad de Dios sin la relación con los hombres. Más aún, diríamos que para pensar hasta el fondo y en toda su radicalidad que Dios es el Dios con nosotros, se ha desarrollado la teología trinitaria a lo largo de la historia de la doctrina cristiana. Si el misterio de la encarnación nos abre al misterio de la Trinidad, es el misterio de la Trinidad el que fundamenta la posibilidad de la libre y gratuita encarnación de Dios.

Esta obra es un Tratado sobre el misterio de Dios, sobre el misterio de la Trinidad, sobre el misterio del Dios trinitario. El libro está dividido en cuatro partes y cada una de ellas quiere comprender desde perspectivas diversas un mismo y único objeto: Dios. Ya sea como el Dios *anhelado* por el hombre, *revelado* en la Escritura, *confesado* en los Concilios y *pensado* en la teología. Siempre nos referimos al mismo y único Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo que no se avergüenza de ser llamado el Dios de los hombres.

Después de un capítulo en el que exponemos las cuestiones introductorias relativas al Tratado de Dios, la primera parte la hemos titulado *El acceso del hombre al misterio de Dios*. La característica fundamental que determina este acceso es la paradoja. Siempre ha sido así, aunque quizá hoy esta se percibe de una forma más aguda y acerada en tres órdenes diversos: la experiencia de Dios con la tensión entre la experiencia íntima que el hombre tiene de Dios y la percepción de su alteridad personal; la afirmación de la posibilidad de su conocimiento a través de la razón y la sorprendente respuesta del hombre en el ateísmo o la indiferencia; el lenguaje sobre Dios y la necesidad del silencio, el recurso de la analogía para hablar bien de Dios y su posible perversión en la idolatría.

La segunda parte la hemos titulado *La revelación del misterio de Dios en la Sagrada Escritura.* Propiamente hablando es el punto de partida del tratado de Dios y el centro permanente como fundamento de su reflexión. Solo porque Dios ha hablado, y porque ha hablado definitivamente en su Hijo, puede haber teología. Esta ha de ponerse a la escucha obediente de la Palabra de Dios. *La característica fundamental de esta parte está marcada por la búsqueda de un fundamento bíblico para la teología trinitaria.* Una base que no se ha de buscar en textos aislados, sino en la Escritura como testimonio global de una revelación a través de una *estructura trinitaria.* Dios se ha revelado como Padre a través de Jesús, su Hijo, y se ha dado a nosotros en el Espíritu.

La tercera parte la hemos titulado *La determinación dogmática del misterio de Dios en los Padres y Concilios.* Si la Escritura da testimonio de la forma trinitaria en la que Dios se revela, podríamos decir que nos ofrece un relato de la *Trinidad económica;* los Concilios afirman que esta tiene su raíz última en el ser de Dios; más aún, que se corresponde con ella, pues en realidad solo hay Trinidad económica porque hay Trinidad inmanente. Una de las cuestiones centrales que tendremos que dilucidar es si esta determinación dogmática ha sido una helenización del mensaje original de Nuevo Testamento, o más bien su correcta interpretación para defender el carácter radical del misterio de Dios (trascendencia) y la afirmación de una verdadera encarnación y comunicación en la historia (inmanencia).

La cuarta y última parte lleva por título *La conceptualización teológica del misterio*. La historia de la teología se caracteriza por haber querido pensar esta realidad de Dios desde diversas categorías y diferentes modelos que integren los datos de la Escritura, las afirmaciones de los Concilios, la teología de los Padres y las preocupaciones contemporáneas. Este proceso ha dado lugar a una serie de categorías clásicas que hay que conocer (misión, procesión, relación, persona, *perijóresis)* y una serie de modelos desde el que pensar el misterio trinitario de Dios (hombre, amor, lenguaje e historia). La cuestión central de esta parte es descubrir la legitimidad de proponer un sistema integrador, sin pretender agotar el misterio de Dios.

Las cuatro partes miran desde perspectivas diferentes al mismo y único Dios. En este sentido no hay un desarrollo lineal que pueda hacer pensar que lo aprendido en una parte es innecesario para las siguientes. Cada una de las partes tiene que ser interpretada en diálogo con las otras. *El objetivo último y fundamental de este tratado de teología trinitaria es que el lector al finalizar su lectura sea capaz de moverse con solvencia en esos cuatro niveles de reflexión articulándolos de una forma sistemática.*

* * *

Este libro es el fruto de diez años de trabajo como profesor de teología de Misterio de Dios en la Universidad Pontificia Comillas. Aquí quiero recordar y agradecer el diálogo con mis colegas con los que comparto diariamente el ejercicio de la teología en la enseñanza de la Dogmáti-

ca (Gabino Uríbarri, Santiago Madrigal, Nurya Martínez-Gayol, Pedro Rodríguez Panizo, Pedro Fernández Castelao, Carlos Martínez Oliveras, Carmen Márquez y Silvia Bara); a los pacientes lectores de este manuscrito que me han ayudado a mejorarlo (Olegario González de Cardedal, Fernando Sebastián, Santiago Arzubialde, Robert Wozniak y Javier Prades) y a los alumnos que me han obligado año tras año a dar lo mejor de mí y a pensar delante de ellos las razones de la fe en Dios, el Dios-con-nosotros, el misterio del Dios trinitario. Quiero agradecer también al Centro de Estudios Eclesiásticos de la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat por la beca que me concedió para realizar la última revisión del manuscrito. Mi última palabra de agradecimiento es para la editorial BAC, a sus directores Jorge Juan Fernández Sangrador y Carlos Granados, quienes han hecho posible la publicación de esta obra.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

La bibliografía que presentamos es fundamental, no exhaustiva, dividida en libros introductorios, manuales y tratados y ensayos de teología trinitaria desde perspectivas particulares. Finalmente, ofrecemos unos textos clave de teología trinitaria. Cada uno de los capítulos comienza con una selección bibliográfica específica. Dado el exceso de información que padecemos, creemos que es más conveniente ofrecer los libros más relevantes para fundamentar lo expuesto y para que se pueda profundizar después en su contenido.

1. **Introducciones**

BERGER, K., *Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes* (Gütersloher, Gütersloh 2004).

CODA, P., *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca [2]2000).

DANIÉLOU, J., *Dios y nosotros* (Cristiandad, Madrid 2003).

GRESHAKE, G., *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo* (Sal Terrae, Santander 2002).

MARMION, D. - NIEUWENHOVE, R. VAN, *An Introduction to the Trinity* (Cambridge University Press, Cambridge 2011).

OLSON, R. E. - HALL, Ch. A., *The Trinity* (W. B. Eerdmans - Grand Rapids, Michigan-Cambridge 2002).

PIKAZA, X., *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2005).

RATZINGER, J., *El Dios de los cristianos. Meditaciones* (Sígueme, Salamanca 2005).

SESBOÜÉ, B., «Creo en Dios Padre», en *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI* (San Pablo, Madrid 2000) 89-135.

— «Tres personas en Dios», en ibíd., 467-490.

2. **Manuales y tratados**

CODA, P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* (Città Nuova, Roma 2011).

FEINER, J.- LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium Salutis*, II (Cristiandad, Madrid [3]1992).

FERRARA, F., *El misterio de Dios: correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática* (Sígueme, Salamanca 2005).

GARCÍA MURGA, J. R., *El Dios del amor y de la paz. Tratado teológico de Dios desde la reflexión sobre su Bondad* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1991).

GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Herder, Barcelona 2001).

KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca [9]2011), con una nueva introducción del autor.

LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Secretariado Trinitario, Salamanca [4]2010, edición revisada y ampliada).
MASPERO, G. - WOZNIAK, R. (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology* (T&T Clark-Continuum, Londres-Nueva York 2012).
MATEO-SECO, L., *El Dios Uno y Trino* (Eunsa, Pamplona [2]2002).
ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios uno y trino* (Secretariado Trinitario, Salamanca [3]1993).

3. Ensayos desde perspectivas particulares

BALTHASAR, H. U. VON, *Teología de los tres días. El misterio pascual* (Encuentro, Madrid 2000).
— *Teodramática.* IV: *La acción* (Encuentro, Madrid 1995).
BOFF, L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Paulinas, Madrid 1987).
BULGAKOV, S., *Le Paraclet* (L'age d'Homme, París 1996).
CONGAR, Y. J.-M., *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1983).
— *El Espíritu de la vida* (Sígueme, Salamanca 1998).
DURRWELL, F.-X., *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (Sígueme, Salamanca [2]1992).
— *L'Esprit Saint de Dieu* (Cerf, París 1983).
— *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2000).
GRENZ, S. J., *Rediscovering Triune God: The Trinity in Contemporary Theology* (Fortress Press, Minneapolis 2004).
GUNTON, C. E., *The Promise of the Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo [2]1997).
— *Father, Son and Holy Spirit* (T&T Clark-Continuum, Londres-Nueva York, 2003).
JOHNSON, E. A., *La que es. El misterio de Dios en el discurso feminista* (Herder, Barcelona 2002).
JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo. Sobre el fundamento de la teología del Crucificado en la lucha entre teísmo y ateísmo* (Sígueme, Salamanca 1984).
LADARIA, L. F., *La Trinidad, misterio de comunión* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2002).
LACUGNA, C. M., *God for us. The Trinity and the Christian Life* (Harper Colins, San Francisco 1992).
MOINGT, J., *Dios que viene al hombre.* I: *Del duelo al desvelamiento;* II/1: *De la aparición al nacimiento de Dios: La aparición;* II/2: *De la aparición al nacimiento de Dios. El nacimiento* (Sígueme, Salamanca 2007-2011).
MOLTMANN, J., *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 2010).
— *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Sígueme, Salamanca 1983).
PANIKKAR, R., *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Siruela, Barcelona 1998).
PANNENBERG, W., *Teología sistemática,* I (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992).
RAHNER, K., «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis,* II (Cristiandad, Madrid [3]1992) 269-338.
THIEDE, W., *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria* (Sígueme, Salamanca 2008).
TORRANCE, Th. F., *The Christian Doctrine of God. One being three persons* (T&T Clark, Edimburgo-Nueva York 1996).

ZIZIOULAS, I. D., *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2003).
— *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2009).

4. Textos clave de la teología trinitaria

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Trinidad.* Ed. de L. Arias (BAC, Madrid 1985), espec. los libros I, V y IX.
ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos.* Ed. de I. Ribera Martín (Ciudad Nueva, Madrid 2010).
BALTHASAR, H. U. VON, *Teología de los tres días: El misterio pascual* (Encuentro, Madrid 2000) 13-76; 116-119.
BARTH, K., *Esbozo de dogmática* (Sal Terrae, Santander 2000): 52-55 (Creo en Dios Padre); 78-85 (Creo en Jesucristo); 159-162 (Creo en el Espíritu Santo).
BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo.* Ed. de A. Velasco Delgado (Ciudad Nueva, Madrid 1996).
BOECIO, *Opuscula Sacra* I, III y V.
HEMMERLE, K., *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Sígueme, Salamanca 2005).
HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad.* Ed. de L. F. Ladaria (BAC, Madrid 1986), espec. los libros I-III.
IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica.* Edición de E. Romero Pose (Fuentes Patrísticas 2; Ciudad Nueva, Madrid 1992), especialmente los números 1-12; 99-100. Puede escogerse cualquier texto trinitario del *Adversus haereses,* especialmente del libro III.
LUBAC, H. DE, «La Trinidad económica», en *La fe cristiana* (Secretariado Trinitario, Salamanca [2]1988) 91-134.
MOLTMANN, J., «El Dios crucificado», en *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca [4]2010) 227-322.
ORÍGENES, *I Principi.* Edición de M. Simonetti (Turín 1989), espec. el libro I.
PANNENBERG, W., «El Dios trinitario», en *Teología sistemática,* I (Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992) 281-363.
PEDRO ABELARDO, *Theologia summi boni.* Ed. de U. Niggli (Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1997).
RAHNER, K., «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis,* II (Cristiandad, Madrid [3]1992) 269-338.
RATZINGER, J., «Creo en Dios Padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», en *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 2001) 87-161.
RICARDO DE SAN VICTOR, *La Trinité.* Ed. de G. Salet. Libros III-V.
SCHLEIERMACHER, F., *La fe cristiana* (*1830-1831*) (Sígueme, Salamanca 2012) § 170-172.
TERTULIANO, *Contro Prassea.* Ed. de G. Scarpat (Turín 1985), espec. los libros II, III, VIII y XII.
TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q. 2 (prólogo) y qq. 29-31.
ZIZOULAS, I. D., «Personeidad y ser», en *El ser eclesial* (Sígueme, Salamanca 2003) 41-78.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.c.	Artículo citado recientemente o en la Bibliografía general.
CB	*Cuadernos Bíblicos* (Editorial Verbo Divino, Estella [Navarra]).
CCL	*Corpus Christianorum, Series Latina,* ed. E. Dekkers (Turnhout 1953ss).
CEC	*Catecismo de la Iglesia Católica* (Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992).
CTI	Comisión Teológica Internacional.
DCTh	J. Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de Théologie* (París 1998).
DCTI	CTI, *Documentos 1969-1996.* Ed. de Cándido Pozo (BAC, Madrid 1998).
DENT	G. SCHNEIDER - H. BALZ (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento,* I-II (Sígueme, Salamanca ³2005-2012).
DH	E. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona 2000).
DPAC	A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico de la antigüedad cristiana,* I-II (Sígueme, Salamanca 1998).
DSalv	B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1995).
DTDC	N. SILANES - X. PIKAZA (eds.), *Diccionario teológico «El Dios cristiano»* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992)
DTMAT	E. JENNI - C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1985).
DTNT	L. COENEN (ed.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* I-IV (Sígueme, Salamanca 1980).
DV	CONC. VATICANO II, constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* (1965).
EstTrin	*Estudios Trinitarios* (Secretariado Trinitario, Salamanca).
FR	JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (1998).
GCS	*Die griechische christliche Schriftsteller* (Leipzig-Berlín 1897).
Greg.	*Gregorianum* (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma).
GS	CONC. VATICANO II, constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno *Gaudium et spes* (1965).
LG	CONC. VATICANO II, constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (1964).
o.c.	Obra citada recientemente o en la bibliografía general
PG	*Patrologiae Cursus completus. Series Graeca,* ed. J.-P. Migne, 162 vols. (París 1857-1912).
PL	*Patrologiae Cursus completus. Series Latina,* ed. J.-P. Migne, 221 vols. (París 1841-1864).
SC	CONC. VATICANO II, constitución dogmática sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* (1963).
SCh	*Sources Chrétiennes* (Éd. du Cerf, París).
STh	SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología,* 5 vols. (BAC, Madrid ³1998s).
TWNT	G. KITTEL y otros (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart-Berlín-Colonia 1933ss).

EL MISTERIO DE DIOS TRINITARIO
Dios-con-nosotros

CAPÍTULO I

PROBLEMAS Y TAREAS FUNDAMENTALES DEL TRATADO SOBRE DIOS

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática,* o.c. IV, 295-308; BARTH, K., *Die kirchliche Dogmatik. Die Offenbarung Gottes. Der dreieinige Gott* I, 1 §§ 8-12 (Studienausgabe 2; Theologischer Verlag Zürich, Zúrich 1987); CONGAR, Y., *El Espíritu Santo,* o.c., 454-462; CTI, *Teología-Cristología-Antropología,* en DCTI 248-250; DURAND, E. - HOLZER, V., *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle* (Cerf, París 2008); FEINER, J. - LÖHRER, M., *Mysterium Salutis,* o.c. II, 21-26; GRENZ, S. J., *Rediscovering Triune God: The Trinity in Contemporary Theology,* o.c.; GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino* (Herder, Barcelona 2000) 31-40; GUNTON, C., *The Promise of Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo ²1997) 1-14; JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt* (Mohr Siebeck, Tubinga ⁷2001); KASPER, W., *El Dios de Jesucristo,* o.c.; LADARIA, L. F., *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 11-64; LAFONT, G., *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Cerf, París 1970); MASPERO, G. - WOZNIAK, R. (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology,* o.c.; MOINGT, J., *Dios que viene al hombre,* o.c. II/1; MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Herder, Barcelona 1998) 417-418; PANNENBERG, W., *Teología sistemática,* o.c. I, 303-325; RAHNER, K., «La Trinidad como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en *Mysterium Salutis,* o.c. II, 269-340; SCHLEIERMACHER, F., *La fe cristiana,* o. c., §§ 170-172; SCHWÖBEL, Ch, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik* (Mohr Siebeck, Tubinga 2002) 25-51; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q.2; WERBICK, J., «El Dios trinitario como la plenitud de vida», en Th. SCHNEIDER (ed.), *Manual de Teología dogmática* (Herder, Barcelona 1996) 1119-1217; ZIZIOULAS, I., D., *El ser eclesial,* o.c., 41-78.

Misterio y paradoja son dos palabras que Henri de Lubac puso en relación para hablar de la realidad de la Iglesia. Con mayor razón podemos utilizarlas para hablar del acceso del hombre a Dios en el horizonte de los problemas y las tareas esenciales que hoy se nos exigen a la hora de afrontar el estudio sistemático del Tratado de Dios. ¿Cuáles son las paradojas fundamentales que nos surgen en este primer acercamiento? Estas podemos sintetizarlas en tres. La primera se refiere al modo como nos relacionamos con Dios. Si la relación original que el hombre tiene con el Misterio santo remite a la experiencia religiosa y a la fe teologal, es decir, se traduce ante todo en una relación de amistad vivida en la fe entre el hombre y Dios, la pregunta que se nos plantea es cómo podemos atrevernos a pensar la realidad de Dios desde conceptos que de suyo han de ser articulados racional y sistemáticamente. ¿No estaríamos cayendo en una contradicción? La experiencia teologal y el pensamiento racional son dos pilares del quehacer teológico que, lejos de excluirse, se necesitan

mutuamente. La teología no puede conformarse con ser narrativa, sino que tiene que ser sistemática desde la luz que otorga la razón para someter a crítica la experiencia de Dios y situarla en un ámbito de diálogo que haga posible su comunicación universal. Ahora bien, la teología tendrá que estar atenta a vivir en una conexión permanente con la fuente de su quehacer: la relación teologal con Dios. Sin ella tendría el peligro de convertirse en un discurso vacío y estéril. En este sentido pueden juntarse dos conceptos aparentemente contradictorios referidos a Dios: tratado, que nos habla del uso de la razón en el tratamiento de un tema desde un punto de vista orgánico, sistemático; y misterio, que indica una realidad que, estando presente en cercanía sin igual, desborda y sobrepasa los límites de la razón humana.

La segunda paradoja tiene que ver con la misma comprensión de Dios como misterio, una categoría que tiene una gran actualidad y que hay que asumir con una cierta precaución vinculándola a su hogar fundamental en la teología paulina. Dios es misterio en cuanto realidad incomprensible que está más allá de todo concepto, experiencia y realidad mundana (teología apofática o teología negativa), pero a la vez es misterio en cuanto revela y manifiesta su ser en la historia (teología catafática o afirmativa). La sensibilidad actual insiste con razón en la primera dimensión del misterio debido a la racionalización excesiva de Dios llevada a cabo por la teología y que ha facilitado que la fe en él termine casi en una forma encubierta de idolatría. Sin embargo, esta perspectiva ha de ser equilibrada por una teología de la revelación que hace posible la comprensión última de Dios como persona, capaz de entrar en relación con el hombre, y viceversa. Si las religiones mistéricas y la filosofía neoplatónica han subrayado la perspectiva apofática, el Nuevo Testamento, especialmente las cartas paulinas, dan el paso a una teología de la afirmación, elaborada desde la revelación de Dios, donde el misterio es precisamente la revelación del plan salvífico de Dios en la historia de los hombres (cf. Ef 1,3-14).

La tercera paradoja tiene que ver con la dicotomía que se ha dado en la historia de la teología entre pensar a Dios en sí mismo *(Deus in se)* y comprenderlo en su relación con nosotros *(Deus pro nobis)*. La teología siempre ha estado impelida a tomar como punto de partida de su reflexión la revelación de Dios en la historia de la salvación *(oeconomia salutis)* para remontarse a la pregunta por la *estructura* y el *ser* de Dios en sí mismo considerado (ontología trinitaria). Esta verdad es la que ha expresado Karl Rahner al afirmar en su célebre axioma fundamental de la teología trinitaria: «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa»[1]. Como veremos más adelante, este axioma, lejos de ser una fórmula vana expresada de forma genial, es algo esencial para comprender que el discurso sobre el Dios cristiano no tiene tanto que ver con el problema de armonizar unidad y trinidad como si se tratara de una especie de jeroglífico teológico (uno y tres), sino más bien de cómo podemos pensar a Dios, que en sí mismo es trascendente al mundo (Padre), como un ser encarnado

[1] K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate», en ÍD., *Escritos de Teología,* IV (Cristiandad, Madrid 42002) 99-128; aquí 110.

en la historia del Hijo e inmanente al dinamismo de la creación y de la historia en la presencia actual del Espíritu Santo. La paradoja evidente que se produce a la hora de pensar al único Dios trinitario entre unidad y trinidad, refleja en realidad el problema filosófico y teológico por excelencia: pensar a la vez y de forma radical la trascendencia y la inmanencia de Dios, su soberanía, libertad y gratuidad respecto al mundo, por un lado; y su solidaridad, compromiso y real encarnación en la historia, por otro. Este es el verdadero asunto y meollo de la teología trinitaria y del tratado del misterio de Dios.

I. EL TRATADO SOBRE DIOS

La primera dificultad a la que nos enfrentamos a lo hora de realizar un estudio sistemático sobre el misterio de Dios es si Dios puede ser literalmente «tratado». ¿Dios puede ser pensado? ¿Su realidad como misterio puede ser estudiada en un tratado de teología donde no es la experiencia sino la razón la que tiene un papel preponderante? ¿La teología no tiene que hacerse cargo del hecho de que Dios es misterio incomprensible que solo puede ser vivido, experimentado, padecido por el hombre, pero nunca racionalizado a través de la razón y del lenguaje teológico? ¿No ha sido esta racionalización del misterio de Dios la que ha llevado a su objetivación y finalmente a su rechazo e insignificancia? ¿No tendrá razón Blaise Pascal cuando, cansado de un Dios pensado por la razón de los filósofos, se volvió hacia un Dios que es fuego y que se revela como un Dios que acompaña la vida de los hombres? ¿Cuál es el lugar natal de la cuestión de Dios, el pensamiento racional de la filosofía o la revelación histórica testimoniada en la Escritura? Estas u otras cuestiones parecidas pueden plantearse inmediatamente a quien quiere acceder a la realidad de Dios no solo como una experiencia vital, una fe creída, sino una verdad pensada razonablemente desde la experiencia personal y la fe común.

El Dios trinitario es el Dios de la fe y el Dios de la razón. Aunque sí puede darse una legítima distinción entre ambos ámbitos, no es aconsejable realizar una total separación entre ellos. Cada uno de ellos tiene su legitimidad y su autonomía, pues no es posible pensar en el Dios de la revelación cristiana como Dios trinitario separado totalmente de la pregunta por el Dios que han buscado los filósofos; y este Dios de la filosofía y la razón humana no puede ser totalmente extraño al Dios de la revelación testimoniado en la Escritura. Si no podemos situar en alternativa al Dios de la fe y al Dios de la razón, tampoco podemos oponer la experiencia teologal de Dios y el tratado teológico sobre Dios. Ambas realidades son necesarias. La experiencia religiosa y teologal es la que alimenta de forma viva el contenido teológico del tratado, a la vez que este último ayuda a purificar el contenido de la experiencia. La experiencia sin razón es ciega, la razón sin experiencia es vacía. En realidad, si somos fieles a la revelación del misterio de Dios trinitario tenemos que advertir que Él es ya y para siempre el Dios de la razón y de la experiencia, de la Palabra y del Espíritu, del *Lógos* y del *Pneûma*.

1. Título

El título que hemos escogido para el tratado es *Dios-con-nosotros. El misterio de Dios trinitario*. Este hace referencia explícita al nombre por el que será llamado Jesús cumpliendo la profecía de Is 7,14 al inicio del evangelio de Mateo (Mt 1,23). Con él queremos poner de relieve que es el rostro de Jesús quien revela en plenitud el misterio de Dios como Dios *con* nosotros; quien hace real que Dios no se avergüenza de ser llamado el Dios *de* los hombres (Heb 11,16); quien nos ha mostrado de verdad que Dios es definitivamente el Dios *por* nosotros (Rom 8,31). Y este ser realmente el Dios «con», «de» y «por» nos abre en toda su amplitud y profundidad al misterio de la Trinidad. Porque si bien es verdad que el fundamento último que hace posible la verdad de esas tres preposiciones en su relación con los hombres es que Dios es Trinidad, nosotros solo sabemos que Dios es Trinidad porque nos ha revelado su misterio en la vida de su Hijo (Emmanuel) y en el don del Espíritu (Paráclito).

Tradicionalmente este tratado llevaba por título *De Deo Uno et Trino*. Esta es una denominación cuyos orígenes podemos rastrear en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en los comentarios sucesivos que se hicieron de ellas a lo largo de los siglos XII al XV. El título es sobrio y parco. Aparentemente no dice mucho sobre la perspectiva fundamental del Tratado, aunque a la larga ha traído una forma de entender la exposición de la doctrina trinitaria que ha conducido a unas consecuencias nefastas para el propio tratado en particular y la teología en general. Esta división realizada por el Lombardo se consolidó con la recepción de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino a partir del siglo XVI. En principio puede ser una denominación adecuada, siempre que no incluya una distinción real entre un tratado que tiene por objeto a Dios comprendido en su unidad *(Deo uno)* y otro que tenga por objeto a Dios en su trinidad *(Deo trino)*. En realidad, Tomás de Aquino nunca pensó estas dos afirmaciones de Dios «por separado», ni tampoco de forma absoluta, pues en otras obras asume una perspectiva diferente *(Comentarios a la Escritura, Suma contra los gentiles)*, sino que sistematizó de esta forma la explicación de la doctrina trinitaria por un motivo pedagógico y contextual *(STh* I, q.2. Prólogo). Sin embargo, a pesar de las ventajas que esta división pueda tener desde el punto de vista del orden expositivo o de su sistematización, esta ha traído unas consecuencias negativas para la teología, en concreto, para la teología trinitaria. Pues con el tiempo el tratado sobre Dios se fragmentó en dos: una parte dedicada al Dios uno y otra al Dios trino; y además el estudio de la teología trinitaria en cuanto tal fue separado del estudio de la relación de Dios con la creación. La teología trinitaria quedó aislada en una especie de «metafísica divina» sin ninguna relevancia salvífica ni histórica para la vida del hombre. Con el objeto de evitar este aislamiento, la teología contemporánea ha mostrado la fecundidad que tiene pensar a Dios en sí mismo *(ad intra)* en su relación con las criaturas *(ad extra)*, y viceversa; así como pensar la unidad y la trinidad en Dios de forma relacionada.

A pesar de que desde el punto de vista lógico y pedagógico la unidad de Dios, la trinidad de las personas y la relación de Dios con las criaturas

pueden ser pensadas por separado, creemos que cada una de las partes se comprende mejor en su relación recíproca. Por esta razón, en nuestra exposición, no nos referiremos en primer lugar a Dios que en su unidad de esencia puede ser conocido a través de la razón del hombre, y después a Dios que en su trinidad solo nos es conocido a través de la revelación. Dios es misterio tanto en su ser uno como en su ser trino, así como en su relación con el mundo y los hombres. Por eso nos referiremos siempre al *único misterio del Dios trinitario,* al misterio de la Trinidad. Unidad, Trinidad y Salvación son tres realidades que en el tratado sobre Dios no se pueden separar, sino que se relacionan mutuamente. El Dios que crea y que inicia la historia de la salvación y comunicación en el AT es el mismo Dios que se revela en el rostro de Jesucristo y a través del Espíritu conduce a la creación a la consumación definitiva. Por eso el título es *El misterio de Dios trinitario.* Afrontaremos más adelante la riqueza del concepto teológico de misterio aplicado a Dios y las posibilidades que nos ofrece para comprender este tratado.

2. **Definición**

Definir es poner límite; circunscribir un campo para saber de forma clara a qué objeto nos referimos, de qué realidad estamos hablando. ¿Podemos encontrar una definición para precisar mejor el contenido sobre el que versa el Tratado sobre Dios? Una definición es lo más difícil de realizar. A las definiciones se llega al final de un proceso en el que se ha pasado por toda la riqueza de matices y la complejidad de pensamientos. Solo después de haber padecido la complejidad, se puede alcanzar la simplicidad de una definición. A continuación presentamos algunas definiciones distintas y complementarias que pueden ayudarnos a situarnos ya desde el inicio en el objeto de nuestro estudio. Unas son muy simples en su formulación, otras más complejas. Comienzo con la del teólogo protestante Wolfhart Pannenberg por su concisión y sencillez, aunque no está exenta de consecuencias importantes para el desarrollo de la disciplina: «La tarea de la doctrina de la trinidad es responder a la cuestión de quién es el Dios que se ha revelado en Jesucristo»[2]. En la misma línea de la del teólogo católico W. Kasper, la teología trinitaria no es una especulación abstracta sobre un problema numérico, sino la reflexión que nace para poder responder a una pregunta de fuerte calado cristológico: ¿quién es el Dios de Jesucristo? ¿Quién es el Dios que se nos ha revelado en su predicación, en sus acciones mesiánicas, en su persona? El Dios trinitario no es algo, sino alguien; no es un qué, sino un quién, un tú revelado desde el rostro del Hijo.

El teólogo católico Ludwig Gerhard Müller, ayudándose del axioma fundamental de la teología trinitaria de Karl Rahner que hemos mencionado más arriba y queriendo responder a una de las tesis comunes extendidas por la influencia de la *Doctrina de la fe* de F. Schleiermacher, afirma que «la teología trinitaria centra su análisis en el tema de la autoapertura

[2] W. PANNENBERG, *Teología sistemática,* o.c. I, 334.

histórico-salvífica («Trinidad económica») del Dios único, Padre, Hijo (Palabra) y Espíritu Santo («Trinidad inmanente»). El objeto inmediato de la fe cristiana es el Dios trino»[3].

El teólogo católico Jürgen Werbick, de una forma un poco más desarrollada y profundizando en la perspectiva aportada por el teólogo católico Walter Kasper, propone la siguiente definición y tarea:

> El tratado sobre la trinidad tiene que mostrar cómo y por qué la confesión del Dios trino ha de entenderse como un «monoteísmo concreto», y justo por ello contiene la específica «respuesta cristiana a la pregunta del hombre acerca de Dios» (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* 356) [...] En la doctrina trinitaria la economía de la salvación, en tanto que autorrevelación y autocomunicación de Dios pasa a ser el tema principal. Y se concreta en cómo Dios se manifiesta y se comunica en el Hijo —en su vida a favor de los hombres y en su relación con el Padre— y a través del Espíritu Santo —en el creyente individual y en la comunidad—[4].

El teólogo católico J. Wolinski, al definir el tratado sobre Trinidad, se ha centrado más en la paradoja entre la unidad y la trinidad:

> La Trinidad es el misterio de un solo Dios en tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, reconocidos como distintos en la unidad de una sola naturaleza o esencia o sustancia. Desde el punto de vista de este monoteísmo paradójico hay dos errores que hay que evitar: otorgando un privilegio al nombre, se representa en Dios tres conciencias distintas, tres centros de actividad, tres seres concretos: este sería el triteísmo. En cambio, no ver en el Padre, Hijo y Espíritu más que tres maneras por las que Dios se presenta a nosotros, sería el error del modalismo. El misterio trinitario no es conocido más que por revelación[5].

El teólogo protestante Christof Schwöbel ha explicitado el contenido en cuatro tesis. Más que una definición, es ante todo un programa. Merece la pena que nos detengamos brevemente en ellas. La primera tesis afirma:

> La doctrina de la Trinidad explicita la identidad del Dios de la fe cristiana tal como ella es formulada en el credo de la fe como respuesta a las afirmaciones del Evangelio y tal como ella es invocada en el servicio divino en las diferentes realizaciones de la liturgia. De esta forma la doctrina de la trinidad explicita la implícita comprensión de Dios en la relación con el Dios de la fe cristiana.

Esta tesis fundamental es profundizada por las siguientes: «La doctrina de la trinidad formula la relación de unidad y diferencia de la acción trinitaria de Dios, en la medida que comprende ambas en la unidad relacional del Padre, Hijo y Espíritu fundada en la esencia única de Dios. La acción trinitaria de Dios es explicada como la auto-manifestación del ser trinitario de Dios. Como consecuencia, toda acción de Dios es inter-

[3] G. L. Müller, *Dogmática,* o.c., 417.
[4] J. Werbick, «El Dios trinitario como plenitud de la vida», a.c., 1122.
[5] J. Wolinski, «Trinité», en DCTh, 1166.

pretada como acción trinitaria de Dios y toda propiedad de Dios como propiedad trinitaria». La tercera continúa afirmando: «La problemática conceptual de la doctrina trinitaria consiste en comprender la identidad personal del Padre, Hijo y Espíritu de tal manera que no supere la unidad de Dios, y comprender la unidad de Dios que no niegue la identidad personal del Padre, Hijo y Espíritu». Y, finalmente, la cuarta concluye diciendo: «La doctrina de la trinidad hace de teoría marco para el desarrollo de la comprensión de la realidad de la fe cristiana, invitando a que todas las afirmaciones sobre el hombre y el mundo sean formuladas desde una identidad trinitaria y desde la acción trinitaria y de la naturaleza de Dios en relación. La doctrina de la trinidad está fundada en la auto-manifestación de la trinidad inmanente en la trinidad económica. De esta forma se manifiesta tanto su fundamento como su límite»[6].

En la teología española habría que destacar al jesuita Luis F. Ladaria, que, aunque no se refiere directamente a una definición del tratado en cuanto tal, se acerca a ella cuando afirma que «la revelación de Dios como Padre de Jesús, que comporta la de Jesús como Hijo de Dios y Dios también como el Padre, y la del Espíritu Santo, don del Padre y de Jesús que introduce en la intimidad de su vida, es la revelación del Dios uno y trino»[7]. En cuanto que esta revelación es el fundamento y objeto de la teología trinitaria, podríamos decir que aquí se encuentra una posible definición.

Desde estas diferentes aproximaciones podemos sacar tres importantes consecuencias: *a)* El Tratado sobre el misterio de Dios trinitario tiene en el centro de su reflexión la revelación de este Dios como Padre desde la historia de Jesucristo y el don del Espíritu Santo; *b)* Por otro lado, tiene que articular la indisoluble paradoja de pensar el monoteísmo (Unidad) y la pluralidad de las personas divinas (Trinidad); *c)* Y, finalmente, tiene que tener una relación o incidencia en la vida de los hombres, bien sea como pregunta, aun cuando no se dé una adecuada respuesta (ateísmo, idolatría, agnosticismo, etc.), o bien como respuesta definitiva al sentido y destino de la vida humana (participación, glorificación, comunión). Desde aquí nos hemos atrevido a hacer esta definición que recoge mucho de cada una de las citadas anteriormente: *El tratado sobre el misterio de Dios trinitario es el discurso sobre el Dios único que ha sido buscado a tientas por los hombres [o rechazado], se ha revelado en la historia como Padre a través de su Palabra (Hijo), donándose a nosotros como Espíritu para llevarnos a la comunión de vida con él.*

3. Historia del tratado dogmático «De Trinitate»

Es difícil realizar propiamente una historia del tratado de Dios, pues la teología no se estructura como tratados independientes hasta la Edad Moderna. Sin embargo, esto no significa, antes al contrario, que no existiera lo

[6] C. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung,* o.c., 32-51.
[7] L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 6.

que podríamos denominar el tratado sobre el misterio de Dios. En realidad podemos decir que la teología ha surgido como el intento de comprender el misterio de Dios revelado en Jesucristo en su significado en sí mismo *(theología)* y en su relación con nosotros *(oikonomía)*. ¿Cómo comprender en toda su profundidad y radicalidad el monoteísmo del AT desde la revelación de Jesucristo? ¿Cómo afecta a la doctrina sobre Dios la encarnación del Verbo? ¿Qué relación existe entre Dios y la creación? ¿Existe una unidad entre la revelación de Dios en el AT y la revelación de Dios en el NT? ¿Qué relación de continuidad y discontinuidad existe entre ambos Testamentos? ¿Son uno y el mismo el Dios creador y el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo? La teología estuvo centrada de tal forma en la cuestión de Dios que en cierta medida podemos decir sin caer en exageración que el tratado sobre Dios fue sin más la teología. Presentar la historia de la teología es ante todo presentar la historia del tratado de Dios. Son dos realidades co-extensivas. Presentamos cinco etapas diversas con la intención de percibir el curso de esta reflexión sobre el misterio de Dios en la historia de la teología.

a) *De la Escritura al Símbolo*

Lo primero que hace la teología cristiana es *interpretar* la Escritura. Desde el testimonio de la revelación de Dios en la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia inician la reflexión teológica primero en diálogo con el judaísmo (monoteísmo) y luego con el mundo grecolatino (politeísmo, paganismo). La historia de la reflexión sobre el misterio de Dios ha ido a la par de las controversias trinitarias y cristológicas de los primeros cinco siglos de vida de la Iglesia. Desde este punto de vista podemos decir que el desarrollo teológico (y la evolución del dogma) ha sido alentado y motivado por la historia de las herejías[8]. En este sentido, los primeros libros que se escriben sobre trinidad tienen siempre un contexto polémico. Se escribieron para refutar o contestar alguna doctrina que resultaba ajena a la regla de fe y a la conciencia creyente. Gnosticismo, modalismo, arrianismo, subordinacionismo, triteísmo son las herejías sucesivas que preceden, ocasionan y acompañan el desarrollo dogmático y teológico de los primeros siglos de vida eclesial y de la reflexión teológica[9]. En este sentido, hay que comprender que esta etapa está caracterizada por el hecho de que las afirmaciones sobre Dios, sobre Cristo, sobre el Espíritu que tenemos en la Escritura se interpretarán en su correcto sentido desde las reglas y Símbolos de la fe. En este contexto podemos señalar tres tipos de obras:

— Obras fragmentarias

En primer lugar, podríamos hablar de las obras que sin ser específicamente un tratado de trinidad reflexionan sobre problemas teológico-

[8] Cf. A. Orbe, *La teología de los siglos II-III* (Sígueme, Salamanca 1989).
[9] Cf. capítulo VIII.

trinitarios; en este sentido son obras *fragmentarias,* ya sea de la teología anterior a Nicea como posterior a ella, aunque abundan especialmente en el tiempo anterior a Nicea. En estas obras tenemos que incluir los comentarios bíblicos, las obras apologéticas de refutación de los errores del momento y los primeros intentos de presentación sistemática de aspectos parciales. Estas obras van preparando las aportaciones posteriores que ya se realizarán desde una perspectiva sistemática más desarrollada. Entre estas obras tenemos que mencionar, por ejemplo, el *Contra Noetum* de Hipólito, una obra escrita probablemente en torno al 210 para refutar el monarquianismo patripasiano de Noeto. Esta obra tiene la peculiaridad de que utiliza por primera vez el término *trias* para referirse a Dios, al menos de los documentos escritos de los que hoy disponemos. El *Adversus Praxeam* de Tertuliano (170-213), que es considerado como el primer tratado sobre la Trinidad[10], y cuyo lenguaje y conceptualización marcará la teología trinitaria en Occidente. Él es el primero en utilizar el concepto *trinitas* (utilizado en diez ocasiones) en latín para referirse a Dios, así como el primero en fijar, si no el sentido exacto, al menos el uso de los términos «sustancia» y «persona» en la doctrina trinitaria[11]. El *Peri archon* o *De principiis* de Orígenes (185-253), en el que por primera vez se afirma la generación eterna del Logos (I,2,9; 4,4,1). De este autor también habría que destacar sus comentarios bíblicos, especialmente su comentario al Evangelio de Juan, en donde encontramos muchas intuiciones que serán decisivas para el desarrollo de la teología trinitaria, a veces más profundas y significativas que las afirmadas en textos aparentemente más propios de la teología trinitaria. Finalmente, aunque escritas con posterioridad al Símbolo de Nicea, también podríamos introducir las obras de Atanasio (295-373) *Sobre la encarnación del Verbo* y las *Cartas a Serapión*, así como algunas más representativas de los Padres capadocios como el *Contra Eunomio* o *El tratado sobre el Espíritu Santo* de san Basilio (329-379), los *Discursos teológicos* de Gregorio Nacianceno (329-390) y los *Discursos catequéticos* de Gregorio de Nisa (¿331-394?).

— Obras sistemáticas

En segundo lugar, después de este períodos inicial que desde nuestra perspectiva teológica actual hemos considerado como obras fragmentarias, aunque riquísimas en matices y profundidad teológica, comienza un trabajo de sistematización de esta doctrina en una obra de conjunto. Podríamos hablar en este sentido de *obras sistemáticas*. En esta línea tenemos que destacar las siguientes obras: *De Trinitate* de Hilario de Poitiers (310-367), una obra emblemática en cuanto al esfuerzo por establecer una relación entre la teología griega y la latina. La obra de Cirilo de Alejandría (375-444) *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate* (360), decisiva para la teología griega. El Tratado *sobre la Trinidad* (400-416) de san

[10] Cf. J. Wolinski, «Trinité», a.c., 1166.
[11] J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien,* II (París 1966) 299.

Agustín (354-430), que marcará el desarrollo de esta doctrina en el Occidente latino con una influencia que podemos rastrear hasta hoy mismo [12].

— Obras sintéticas

Finalmente, tenemos otra serie de obras que pertenecen a una etapa tardía de lo que consideramos como patrística que tienen como objetivo fundamental sintetizar y transmitir la floreciente teología de la edad de oro de los Padres. En este sentido, más que de obras sistemáticas, podríamos hablar de *obras sintéticas*. Aquí hay que situar las aportaciones de Máximo el Confesor (579-655) y Juan Damasceno (650-750). Mientras que el primero es esencial para el desarrollo de la cristología, el segundo es más importante para la configuración del Tratado de la Trinidad. A Juan Damasceno lo podemos considerar como el último representante de la patrística. Su obra constituye el paso esencial hacia la articulación que se elaborará en la Escolástica *(Del Símbolo a la Suma)* [13]. Su obra principal se llama la *Fuente de la Gnosis*. Esta obra se divide en tres partes: a) *Capitula philosophica;* b) *Liber de haeresibus;* c) *Expositio fidei (De fide orthodoxa).* Esta última parte contiene cien capítulos teológicos divididos de esta manera: 1-14 dedicado a la Trinidad; 15-44: creación y antropología; 45-81: cristología; 82-99: asuntos diversos (bautismo, moral, etc.); 100: resurrección. El aspecto más significativo de esta obra es la estructura y la articulación de los contenidos fundamentales de la teología. Destaca especialmente el inicio de los contenidos relativos a la Trinidad (lo que en la patrística se entendía como *theologia)* como origen y fundamento del resto *(oikonomia)* y la introducción de problemas relativos a la creación y al hombre entre ambas realidades, contribuyendo de esta manera a la configuración definitiva de la síntesis teológica. El autor nos ofrece también una serie de definiciones sobre conceptos trinitarios como *hypostasis* o *perijóresis,* que serán claves en el desarrollo de la teología.

b) *Del Símbolo a las Sentencias: la teología medieval y la escolástica*

La teología trinitaria de Agustín va a influir decisivamente en el desarrollo de la teología trinitaria occidental latina del Medievo. Boecio (477-526), Dionisio Areopagita (ca. 500), Anselmo (1033-1109), Ricardo de San Víctor (1096-1141), Pedro Lombardo (†1160), Tomás de Aquino (1224-1274), Buenaventura (1218-1274) son impensables sin la influencia del obispo de Hipona. No para transformar la doctrina clásica de los Padres griegos, a la que Agustín sigue sin alterar (el Padre como principio y fuente

[12] Cf. capítulo XII.

[13] Cf. A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1975).

de la trinidad), sino para abrir nuevos caminos a la especulación trinitaria (doctrina de las relaciones, analogía antropológica, pneumatología, etc.). En esta etapa aparece en toda su fuerza la cuestión de la racionalidad de la fe y su adecuado lenguaje en un contexto diverso al de la teología patrística. Si la teología patrística quiere interpretar el sentido correcto de las afirmaciones de la Escritura desde una regla de la fe y después desde el Símbolo de Nicea y Constantinopla, la época medieval se caracteriza por querer mantener la fidelidad al testimonio bíblico y patrístico (glosas, sentencias), integrando nuevos métodos pedagógicos asumidos desde Boecio y la teología carolingia en un contexto nuevo marcado por la sobrepujanza de la razón, de la lógica y la dialéctica. El Medievo reconocerá que la teología no puede consistir solo en un ejercicio de lectura *(lectio),* sino que ha de implicar de una forma más decidida las nuevas preguntas que todo hombre hace desde el contexto en el que vive *(quaestio)*. Así, el Medievo significa una verdadera profundización en el *intellectus fidei,* siendo, en el fondo, «una hermenéutica de la Tradición» [14].

— Boecio

En primer lugar, tenemos que mencionar a Boecio. Este autor, a caballo entre la época patrística y la medieval, ha desarrollado su teología trinitaria en los llamados *Opuscula sacra* (OS). Estos constan de cinco pequeños tratados [15]. Desde el punto de vista de la teología trinitaria, el opúsculo V es el más conocido por una de las definiciones de persona que tendrá una enorme influencia en la teología medieval. Los Tratados I, II y III se refieren a Dios, al lenguaje sobre Dios y, la Trinidad respectivamente. El I y el II están ligados a controversias doctrinales, aunque no de una forma tan intensa como el V. Unos problemas doctrinales que cada vez más muestran la distancia cultural y el extrañamiento mutuo entre Oriente y Occidente. El OS I tiene como trasfondo el paso por Roma de los monjes escitas conducidos por Juan Magencio [16]. Entre ellos era habitual afirmar que «uno de la Trinidad ha padecido». ¿En qué sentido puede decirse esta expresión? ¿No es sinónimo de lo que se ha denominado como teopasquismo? [17] ¿En qué sentido podemos decir «uno de la

[14] P. Gilbert, *Introducción a la teología medieval* (Verbo Divino, Estella 1992) 120.

[15] OS I, conocido como *De Trinitate;* OS II, *Utrum Pater;* OS III, *Quomodo substantiae;* OS IV *De fide catholica;* OS V, *Contra Eutychen.*

[16] Se llaman monjes escitas porque provienen de la región llamada Escitia Menor, entre el Danubio y el Mar Negro. Hay dos monjes escitas que aunque no vivieron en esta provincia, adquirieron una gran fama en la cristiandad: Juan Casiano y Dionisio el Exiguo.

[17] Habría que distinguir cuidadosamente entre patripasianos y teopasquistas. Mientras los primeros no distinguen entre el Padre y el Hijo, luego su doctrina es claramente errónea e insuficiente, los segundos son llamados así porque añadían al Trisagio la expresión «qui crucifixus est pro nobis» y afirmaban «unus de Trinitate passus est». Estas afirmaciones, legítimas doctrinalmente, eran interpretadas de forma diferente por la tradición alejandrina, antioquena y latina, aunque finalmente fueron asumidas en su interpretación alejandrina en el Concilio de Éfeso y la controversia en torno a la *Theotókos.* Su legitimidad doctrinal se basa en la doctrina de la *communicatio idiomatum.* Cf. B. Studer, «Teopasquistas», en DPAC II, 2093.

Trinidad» sin romper la unidad esencial de Dios?[18] Esta cuestión le lleva a Boecio a releer el *De Trinitate* de san Agustín, especialmente el libro V y su anticipación de la «doctrina de las relaciones». Boecio no lleva más allá esta enseñanza revolucionaria de Agustín, pero al menos la transmitirá a la teología medieval para que esta la complete y la desarrolle. Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino la perfeccionarán hasta llegar a afirmar que las relaciones en Dios son sustanciales y se identifican con las personas.

Respecto a la forma de aplicar *predicados* a Dios, es decir, para poder hablar de Dios, Boecio afirma en OS I dos cosas importantes. La primera es que Dios no es sustancial, sino que está más allá de la sustancia *(ultra substantiam)*. Una afirmación que encontramos de forma equivalente en Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, y que se convertirá en lugar común de la teología apofática, que recorriendo toda la Edad Media nos conduce al maestro Eckhart y al Cusano, pasando antes por Tomás de Aquino. La auténtica tradición teológica nunca ha confundido el ser de Dios con un ente[19]. La segunda es que, yendo más allá de la diferencia entre predicado sustancial y accidental de Agustín para hablar de Dios, Boecio subrayará que, según hablemos de Dios o de las criaturas, los atributos y predicados sustanciales se aplican de forma diversa (predicados sustanciales intrínsecos y extrínsecos). Estas afirmaciones serán desarrolladas después en la teología medieval en torno a la doctrina de la analogía *(translatio)*. Esta pequeña obra de Boecio recorre toda la Edad Media. Sus *Opuscula sacra* influyen en la controversia entre Gottschalk e Hincmar de Reims sobre la predestinación. Ratramno de Corbie en el 860 se vuelve al OS V. Aunque Juan Escoto Eriúgena conoce sus opúsculos, no tendrán una gran influencia en su obra; la mayor influencia será de Dionisio Areopagita. En el siglo XII Abelardo conoce y utiliza para su obra sobre la Trinidad *Theologia summi boni* el OS I. La conocen también Gilberto de Poitiers, Bernardo de Claraval, Thierry de Chartres, Pedro Lombardo. Todavía en el siglo XIII continúa su influencia, especialmente en Tomás de Aquino.

— Dionisio Areopagita

Dionisio Areopagita es un autor anónimo del siglo VI que ha tenido una grandísima influencia en la teología medieval, especialmente en la comprensión del conocimiento de Dios a través de la vía negativa o teología apofática. Su obra es relativamente breve. El *Corpus dionysiacum* lo constituyen cuatro obras *(Sobre los nombres divinos, Jerarquía celeste*

[18] En esta época hay que situar a Juan Filoponos (500-580), natural de Alejandría, pagano convertido al cristianismo, representante de un cristianismo empapado de racionalismo filosófico, especialmente del realismo aristotélico. Este trasfondo aristotélico de su filosofía y teología le conducirá a errores dogmáticos, más en la expresión lingüística que en el credo real respecto a la persona y naturaleza de Cristo y las personas divinas. M. SIMONETTI, «Juan Filoponos», en DPAC II, 1197.

[19] Según avanza el conocimiento más libre y riguroso de la tradición medieval del Occidente cristiano, menos justa parece la crítica de Heidegger y sus correligionarios del así llamado *Dios de la ontoteología*.

y Jerarquía terrestre; Teología mística) y diez cartas[20]. Aquí nos interesa subrayar su afirmación de las tres teologías para el conocimiento de Dios: la teología afirmativa, la teología negativa y la teología simbólica, tal como el mismo autor distingue en su obra *Teología mística*. La teología afirmativa *(Los nombres divinos)* se atiene a los enunciados de la Sagrada Escritura. Así podemos decir que Dios es bueno, afirmación que se encuentra tanto en la tradición bíblica (Mt 19,17) como en la tradición platónica. En este sentido pueden aplicarse a Dios atributos como ser, vida, sabiduría, etc. Esta teología afirmativa ha de pasar por la teología negativa, pues esos atributos aplicados a Dios han de trascenderse. Dios es distinto de todo de lo que podemos decir y pensar sobre él. Por eso Dios es *hyperagathos, hyperousius*. Dios no es ser, ni esencia, sino quien está más allá del ser, él es *super-esencial;* Dios no es bueno, sino *super-bueno*, Dios no es vida, sino *super-vida*. Él es el *hyperagnoston*, es decir, es *super-incognoscible*. No obstante, la negación no es negación, sino una *super-afirmación*. La teología mística es la síntesis de las dos anteriores, pues no pueden entenderse la afirmación y negación como la posición y su negación, sino la trascendencia de ambas en una negación radical o una *super-afirmación*. Ya Escoto Eriúgena interpretó así la tríada teológica al mencionar la teología afirmativa, negativa y superlativa. Tomás de Aquino profundizó en esta perspectiva en la *Suma contra gentiles*, pero no para hablar de tres vías de conocimiento de Dios, sino como los tres pasos necesarios internos al conocimiento de Dios: *via affirmationis, via negationis, via eminentiae*.

— Anselmo de Canterbury

Anselmo, el primer gran teólogo de la época medieval que es consciente de tener que hacer teología yendo más allá de la autoridad de la Escritura y de la Tradición, se propone buscar las razones de la fe y descubrir la luz interna de las afirmaciones dogmáticas. Como monje benedictino, su vida ha sido una búsqueda incesante del rostro de Dios. Sus obras, especialmente el *Monologion* y *Proslogion,* dan testimonio de ello. Siguiendo la tradición anterior, Anselmo define a Dios en el *Monologion* como *divina substantia,* pero presuponiendo que ella es *Summum bonum,* origen de todas las cosas. Profundiza en el ser de Dios como Amor y Bien, en relación con la creación y los hombres. El Dios del que habla Anselmo en el *Proslogion* es el Padre en unidad con el Hijo que él engendra y con el Espíritu que procede de los dos[21]. Aquí es más personal en su comprensión de Dios. Anselmo es consciente de que cuando hablamos de Dios, especialmente en su ser trinitario, nos topamos con un límite insalvable: Dios permanece siempre como misterio incomprensible e inexplicable[22]. Esta percepción es profundizada en el *Proslogion*

[20] Cf. B. Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben - Werk - Wirkung* (Herder, Friburgo 2008).
[21] Anselmo de Canterbury, *Proslogion* 23.
[22] Íd., *Monologion* 63-64.

cuando Anselmo nombra a Dios como aquella realidad mayor que la cual nada puede ser pensado. Dios revela tres nombres, de cuya articulación ordenada de los tres depende el ritmo y el sentido de este libro. El primer nombre de Dios manifiesta que él es lo más grande, haciendo imposible cualquier tipo de caída en la idolatría. Este nombre se revela especialmente en la carne de Cristo y desde esta singularidad única se presenta en alternativa a los ídolos (*Pros.* 2: «aliquid quo nihil maius cogitari possit»); el segundo nombre es el Dios divino referido al Dios único y en este sentido dice relación especial al Padre (*Pros.* 5 y 14: «summum omnium»); el tercer nombre se refiere al Dios sobre-trascendente que se manifiesta en el amor desbordante de Dios manifestado en su Espíritu (*Pros.* 15: «maius quam cogitari possit»). El Dios único, suma bondad y realidad, es infinito e incomprensible, imposible de ser circunscrito a una realidad finita, a la vez que abierto a una apertura insospechada[23]. El Dios de Anselmo no es un Dios racionalizado, ni un Dios cuya existencia pueda ser demostrada independientemente de la fe; es un Dios personal, es el Dios del exceso y de la gratuidad que está siempre más allá de la estrechez de nuestros pensamientos, y ante quien finalmente no nos queda sino dirigirnos personalmente en oración cansada y agradecida tras la búsqueda incesante (*Pros.* 1).

— Gilberto de Poitiers

Gilberto de Poitiers es otro de los autores medievales que desarrolla una densa y compleja teología trinitaria. Precisamente en ella, comentando la obra de Boecio, definirá la forma del nuevo método teológico al decir que la *quaestio* «está constituida por una afirmación y la negación que la contradice»[24]. Pero en este nuevo método de la contradicción y el contraste en la búsqueda de una intelección mayor de las afirmaciones de fe el maestro fue Pedro Abelardo (1095-1169), tal como puede apreciarse en el prólogo de la obra de este *Sic et Non,* una aportación decisiva al método teológico[25]. Desde esta lógica Pedro Abelardo elabora una importante teología trinitaria desde la búsqueda de su adecuación a la nueva lógica del lenguaje. ¿Tiene el lenguaje humano capacidad para decir y expresar el misterio de Dios aportando inteligibilidad y sin reducir su realidad de Misterio? Su doctrina fue juzgada como sabeliana o modalista en el Concilio de Soissons, aunque realmente esta no fue su intención. Puede ser insuficiente a la hora de presentar la trinidad de las personas, pero no tiene voluntad de ruptura frente a la tradición anterior, sino de mostrar de forma lógica y razonable la verdad central de la doctrina cristiana[26].

[23] M. Corbin, «Introduction», en *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery.* I: *Monologion. Proslogion.* Introd., trad. et notes par M. Corbin (Cerf, París 2002) 219-224.

[24] Gilberto de Poitiers, *De Trinitate. Commentaires on Boethius.* Ed. de M. N. Häring (Toronto 1966) 37: «Ex affirmatione et eius contradictoria negatione quaestio constat».

[25] Cf. C. Raña, «Prólogo del *Sic et Non* de Pedro Abelardo»: *Revista Española de Filosofía* 12 (2005) 221-234.

[26] Cf. capítulo XII.

— Pedro Lombardo

El gran teólogo sistematizador de esta época es Pedro Lombardo. Con el nuevo método teológico *(quaestio)* articula toda la teología *(sententiae)*. Su obra es la mejor expresión de un nuevo método teológico que estaba naciendo en este momento: la búsqueda de la objetividad, sin una implicación personal en la exposición de los contenidos teológicos. Su espíritu conciliador, la ausencia de toda problemática filosófica y de toda posible desviación de la línea ortodoxa y tradicional de la Iglesia hicieron que se convirtiera en el manual incontestable de teología. Todo maestro en teología tenía que servirse de este manual para enseñar la doctrina teológica fundamental. Los grandes teólogos del siglo XIII como Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Scoto comenzaron su enseñanza comentando los cuatro libros del Maestro Lombardo[27]. Las fuentes de esta obra son especialmente san Agustín, a quien cita más de mil veces; san Hilario, san Jerónimo, san Gregorio, san Isidoro, san Beda. También a autores contemporáneos como Hugo de San Victor, Abelardo, Gilberto de la Porrée. Utilizó la obra de Juan Damasceno *De fide orthodoxa,* traducida al latín por Burgundio de Pisa en el siglo XII. La estructura en cuatro libros: El libro primero trata sobre la trinidad y unidad de Dios. El libro II, sobre la creación y la gracia. El tercero, sobre la encarnación, la redención, la virtud y los mandamientos. Y, finalmente, el libro cuarto, sobre los sacramentos y los novísimos[28].

— Joaquín de Fiore, Ricardo de San Víctor, Buenaventura

En contraste con la teología trinitaria presentada por Lombardo está la teología de Joaquín de Fiore. Si Pedro Lombardo representa el primer gran impulso hacia la comprensión de la teología como sistema, Joaquín de Fiore pone de relieve la importancia de la teología como historia. Siguiendo a Ruperto de Deutz y la perspectiva de los capadocios, presentará la Trinidad en el ritmo ternario de la historia. Su teología fue condenada en el Concilio Lateranense IV por no afirmar de forma coherente la unidad esencial de Dios y, en el fondo, por no respetar suficientemente la analogía (semejanza en la mayor desemejanza) que ha de darse en la relación entre Dios y la criatura (DH 806).

En la Edad Media también se desarrolla otra tradición teológica representada por Hugo y Ricardo de San Víctor, que, sin ser radicalmente diferente a la tradición anterior, posee una serie de diferencias muy significativas que la completan. Estas las podemos resumir en que conciben las personas divinas desde la lógica del amor, aportando así una perspectiva más personalista en la doctrina sobre la trinidad y dando más relieve a la

[27] B. MONDIN, *Storia della Teologia,* II (Ed. Dehoniana, Bolonia 1997) 183.

[28] P. LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences. Premier Livre.* Introd., trad., notes et tables par Marc Ozilou (Cerf, París 2012).

diversidad de las personas que a la unidad de la esencia[29] y poniendo de relieve el dinamismo histórico de la revelación. Esta teología trinitaria, más histórica y personalista, influirá después en la síntesis elaborada por Buenaventura desde la que iluminará el problema de la teología de la historia y la realidad de la existencia cristiana[30].

c) *De las Sentencias a la Suma*

Del problema de la interpretación de la Escritura (siglos I-V) hemos pasado a la cuestión de la racionalidad y del lenguaje (siglos VI-XII). En estos momentos pasa a primer plano la necesidad de la articulación ordenada y sistemática del tratado (siglo XIII). Ya no es solo la interpretación, ni la racionalidad, sino la armonía y coherencia interna, la belleza de la obra sistemática. Tomás de Aquino, precedido por Alejandro de Hales y Alberto Magno, establece una nueva estructura para la teología: la *Suma*. Frente a la dispersión y un cierto caos en el estudio teológico (notas y notas, con sus glosas, a las *Sentencias* del Lombardo o a la *Lectura* e interpretación de la Sagrada Escritura), santo Tomás intenta resumir, articular y poner en orden todo el contenido anterior desde esa estructura sencilla, que es el esquema bíblico antes que neoplatónico: Dios, el Alfa y la Omega de toda la creación[31]. He aquí el prólogo desde el que nos muestra el orden de su exposición:

> Así pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es el conocimiento de Dios, y no solo como ser, sino también como principio y fin de todas las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (q.1 a.7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios. La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de las personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de él (*STh* I, q. 2. Prólogo).

Santo Tomás, para ser más claro y ordenado en su exposición, establece una triple división: Dios en su esencia (unidad); Dios en sus personas (Trinidad) y Dios en su relación con el mundo. En la recepción de la teología de Tomás en la escolástica posterior la teología trinitaria comienza a perder su frescura original y la inmediatez con la Escritura, prevaleciendo los aspectos filosóficos y especulativos del Tratado. Se produce un desarrollo importante y significativo en la conceptualización del misterio de Dios que en cierta medida supone un avance respecto a la época anterior,

[29] Desarrollamos esta perspectiva en el capítulo XII.

[30] Cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia en S. Buenaventura* (Encuentro, Madrid 2005); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia cristiana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura* (Madrid 1965). Cf. capítulo XII.

[31] J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, o.c., 175-177.

pero a la vez se va creando una separación cada vez más acusada entre la reflexión de Dios en sí mismo (inmanente) y la reflexión de lo que Dios es para nosotros (economía de la salvación)[32].

En cierta continuidad con la teología trinitaria escolástica y paralela a la teología especulativa transcurre la teología místico-espiritual, que tiene una especial sensibilidad para la teología trinitaria en su repercusión e incidencia en la vida del cristiano[33]. Ella es la aportación más importante y significativa en la teología trinitaria después de la síntesis de santo Tomás. Los teólogos-místicos no han intentado comprender la vida trinitaria en sí misma, sino más bien la relación de esta con la vida humana y la forma concreta de la integración del hombre en ella. Aquí tenemos que mencionar a los grandes místicos renanos de la Edad Media (siglo XIV) como el Maestro Eckhart, E. Suso, J. Tauler y Jan Ruysbroeck, así como los mayores representantes de la mística española en el inicio de la Edad Moderna (siglo XVI) como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Este último, por ejemplo, no solo nos ha dejado dos pasajes admirables sobre la inhabitación del Dios trinitario en el creyente de gran profundidad espiritual y calado teológico[34], sino que esta doctrina y perspectiva trinitaria se puede descubrir en la articulación y la estructura misma de toda su obra: *Noche* y *Subida* referidas fundamentalmente al itinerario que el hombre ha de hacer en su búsqueda del misterio santo que es Dios; *Cántico,* referida al Hijo como *Esposo,* y *Llama,* referida al Espíritu como agua y fuego en el alma del creyente. Esta teología mística trinitaria puede verse anticipada en Catalina de Siena y proseguida por Teresa de Lisieux y sor Isabel de la Trinidad.

d) *De la Suma a los Manuales*

De la armonía y unidad de la teología como un todo, pasamos a una doble división: en la teología a la división de los manuales y en la Iglesia a la división confesional entre reformados y católicos. Todavía en la *Suma* podíamos comprender la teología como un todo. Pero cuando esta se convierte en el punto de partida de los estudios de teología en el siglo XVI, comienza a ser explicada por separado. La *Suma* ya no es la expresión de la teología en su orden sistemático y armónico, sino la fuente para el estudio por separado de cada uno de los tratados teológicos fundamentales (Trinidad, Cristología, Gracia, Eclesiología, Sacramentos). La teología gana en precisión terminológica, pero pierde en su comprensión unitaria y en su vinculación con sus fuentes (S. Escritura y Padres de la Iglesia). Se dividirá además entre teología positiva y especulativa, abriendo una brecha entre la perspectiva histórica y la reflexión teológica. El diálogo con la teología protestante, especialmente con *Loci communes* de Melanchton

[32] Cf. capítulo X.

[33] Cf. R. MAISONNEUVE, *Dieu inconnu, Dieu Trinité. Anthologie - Comment les mystiques chrétiens «voient» Dieu un et trine* (Cerf, París 2002); X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2005) 449-488.

[34] Cf. *Cántico espiritual* B, estrofa 39; *Llama de amor viva,* 4,17.

y la *Institutio* de Calvino, va a acelerar ese proceso de fragmentación de toda la teología y de su estudio a través de los manuales. El comentario a las *Sentencias* del Lombardo es sustituido por el comentario a la *Suma* de santo Tomás, pero infrautilizando las fuentes desde las que su teología se apoya y alimenta. Así podemos trazar una línea incluso hasta los manuales en la primera mitad del siglo xx cuya estructura está marcada por el comentario a la *Suma* de santo Tomás[35]. A la ya separación interna del tratado (uno y trino) hay que añadir el aislamiento con el resto de contenidos y de tratados teológicos.

La *teología de la Reforma* en un principio asume sin problemas la doctrina trinitaria de los primeros concilios ecuménicos desde Nicea y una historia del pensamiento trinitario cuyo mayor representante es san Agustín. Entre estas dos perspectivas se desarrolla esta teología. No obstante, desde el principio de autoridad de la *sola Scriptura* hay una voluntad mayor de situar esta doctrina trinitaria más cerca de los datos del testimonio de la Escritura, destacando a su vez el sentido que esta doctrina tienen *para nosotros* más que su ser en sí. Este doble punto de partida repercutirá en el desarrollo de la teología protestante entre la afirmación de la doctrina trinitaria y su rechazo desde una perspectiva bíblica[36]. Lutero (1483-1546) enfatiza el carácter misterioso y paradójico del Dios uni-trino. Lutero atacará un doble frente: por un lado, el exceso de racionalismo teológico por parte católica con todas sus especulaciones sobre el Dios en sí, ya que para él lo que Dios es en sí hay que creerlo en la fe sin investigar sobre ello; por otro lado, contra los movimientos antitrinitarios tendrá que defender la doctrina de los Padres y los Concilios, subrayando la trinidad de las personas. Melanchton (1497-1560), que en su primera edición de los *Loci communes* subraya el aspecto soteriológico de la doctrina y ataca las especulaciones escolásticas, en sus ediciones finales, al conocer la doctrina de los antitrinitarios, admite que la doctrina trinitaria hay que exponerla de una forma más sustancial remitiéndose a las analogías agustinianas[37]. El teólogo R. Hooker, perteneciente a la confesión de la Iglesia de Inglaterra, reconoce que la Biblia no da la doctrina de la Trinidad «por una mención literal expresa», sino que hay que inferirla lógicamente desde el testimonio bíblico en su conjunto[38].

La *Confessio Augustana* en 1530, en su primer artículo, confiesa la fe en el Dios uno y trino, siguiendo al Concilio de Nicea, y condena a su vez las herejías sucesivas antiguas y modernas que niegan esta doctrina.

> Nuestras iglesias en consenso enseñan que el decreto del concilio de Nicea concerniente a la unidad de la Divina Esencia y respecto a las tres divinas personas es verdadero y ha de ser creído sin ninguna duda; es

[35] Cf. L. Billot, *De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem S. Thomae* (Univ. Gregoriana, Roma [6]1920); J. M. Dalmau - J. F. Sagüés, *Sacrae Theologiae Summa. II: De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis* (BAC 90, Madrid 1955).

[36] Cf. S. Powell, «Rethinking Trinitarian Theology: Theology since Reformation», en G. Maspero -R. Wozniak (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology,* o.c., 44-68.

[37] Ibíd., 47.

[38] Ibíd., 49s.

decir, que hay una Divina Esencia que es llamada y que es Dios. Eterno y sin cuerpo, sin partes, de infinito poder, sabiduría y bondad, el autor y preservador de todas las cosas, visibles e invisibles. Que en la Divina Esencia hay tres personas de la misma esencia y poder, que son co-eternas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y el término «Persona», como los Padres [de la Iglesia] lo han usado, no significa una parte o cualidad de otro, sino que subsiste en sí misma.

Condenan todas las herejías que se han levantado contra este artículo, como los maniqueístas, que asumieron dos principios, uno bueno y uno malo; también los valentinianos, los arrianos, los eunomianos, los mahometanos y todos [los que piensan] como ellos. Condenan también a los samosatenses antiguos y modernos que sostienen que solo hay una Persona y que «Palabra» significa palabra hablada y «Espíritu» significa movimiento en las cosas creadas.

Pero junto a esta teología trinitaria comienzan a aparecer los primeros esbozos de la que se ha llamado «teología racionalista anti-trinitaria». Los dos máximos exponentes serán Miguel Servet (1511-1553) y Fausto Socino (1539-1604). Ambos rechazan el credo de Nicea y a partir de aquí se comienza a pensar que la doctrina trinitaria es una complicación innecesaria ininteligible para la razón (Goethe), sin ninguna relevancia práctica para la vida humana (Kant), expresión de una progresiva helenización del cristianismo (A. von Harnack). Por su parte, la teología católica recibe como casi sagrada la sistematización genial de santo Tomás, que asume la tradición agustiniana centrada más en la unidad de la esencia y en la aproximación «psicológica» al misterio de la trinidad que en la tradición personalista centrada en el amor interpersonal de Ricardo de San Víctor. Sin embargo, la división entre el tratado de *Deo uno* y de *Deo trino,* consagrada como vía normal de acceso y exposición de la doctrina sobre Dios debida a la recepción de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, dejará a la teología trinitaria en un aislamiento frente al resto de contenidos teológicos (Cristo, Iglesia, Sacramentos, Gracias, Novísimos) que la convertirán en intrascendente.

No obstante, la decadencia de la teología trinitaria no se produce hasta después del siglo XVII. En este siglo se produce un giro fundamental que va a afectar profundamente a la teología trinitaria, motivado por dos cambios decisivos. El primero es la pérdida del sentido de la analogía, en beneficio de una univocidad en el discurso sobre Dios. Pero como la Trinidad no puede ser expresada adecuadamente por un lenguaje unívoco, su reconocimiento se convierte en algo difícil y oscuro. El materialismo que reina en la teoría del conocimiento (Hobbes) acentuará este problema. El segundo desplazamiento se produce en el concepto de persona. En este momento pasa de ser concebido como un término metafísico (hipóstasis) a un sujeto de acción y responsabilidad en cuanto sujeto cognoscente (Locke). Persona comienza a ser comprendida como conciencia de sí. Esta definición afectará directamente a la cristología y a la teología trinitaria[39].

[39] Cf. Ph. DIXON, *Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century* (T&T Clark, Londres-Nueva York 2003).

— De los manuales a una teología trinitaria

La teología moderna y contemporánea han vuelto a situar en el centro de la teología a la Trinidad. El tránsito de este progresivo aislamiento hasta la recuperación del centro ha estado jalonado por tres momentos fundamentales. El primero tiene que ver con la teología modernista y la influencia de la filosofía de Hegel, que aunque podemos juzgar su resultado concreto como equivocado, tuvo el acierto de volver a poner a Dios en relación con el mundo. Si la filosofía moderna agudiza el proceso de aislamiento y marginalización de la doctrina trinitaria, por incomprensible e inútil, provocando un extrañamiento mutuo cada vez mayor entre realidad creada y trinidad, el modernismo es el intento de establecer una relación intrínseca entre conciencia humana y experiencia de Dios. En este sentido, es un intento legítimo de establecer una conexión entre el conocimiento del hombre y el misterio de Dios, aunque finalmente resultara fallido en su realización. Como indica acertadamente Gisbert Greshake en su teología trinitaria, «tales intentos de encontrar un acceso a la trinidad de Dios no sola ni exclusivamente en virtud de la historia específica de la revelación bíblica no se contradicen con el magisterio eclesiástico»[40]. Como elemento decisivo en esta renovación de la teología trinitaria del siglo XX hay que tener en cuenta la aportación de la filosofía de Hegel. Frente a Kant y la Ilustración, él pone de nuevo la Trinidad, la historia y la cruz en el centro de la filosofía y la teología. Los grandes teólogos del siglo XX que han hecho de la trinidad y la cruz el centro de su teología son en este sentido herederos de la filosofía de Hegel, sin ser necesariamente hegelianos[41].

El segundo momento lo constituye la teología trinitaria en la mitad del siglo XX. Esta provoca el paso del aislamiento al centro. Aquí tenemos que mencionar dos grandes teólogos: el teólogo protestante Karl Barth (1886-1968) y el teólogo católico Karl Rahner (1904-1984). Ellos fueron los primeros que pusieron en el centro de la reflexión teológica el misterio de Dios como trinidad de una forma realmente significativa gracias a su comprensión de la teología de la revelación (el primero) y de la comunicación de Dios (el segundo). Frente a la teología protestante liberal y racionalista, que piensa que el dogma trinitario es una helenización del cristianismo y no pertenece a la esencia de las afirmaciones contenidas en la Escritura, Barth subrayará el primado absoluto de Dios y su revelación. El Dios trinitario es Dios en su autorrevelación al mundo. El Padre es

[40] Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino,* o.c., 54-56.

[41] Siguiendo los estudios de A. Chapelle *(Hegel et la religion* 2; París 1965, 106) H. U. von Balthasar ha mostrado la influencia y la distancia a la vez entre Hegel y la teología trinitaria del siglo XX *(Teológica.* III: *El Espíritu de la verdad* [Madrid 1995] 43): «La especulación trinitaria de Hegel no se despliega, como la teología griega, según el principio de una magnanimidad sin envidia, sino al contrario, desde el principio de la carencia» o de la necesidad. La creación, la historia y el tiempo no son mediaciones para la realización del ser o de la vida sobreabundante de Dios, sino que la creación, el tiempo y la historia son mediados a través de la vida del Hijo, en quien tienen su lugar eterno. Para Balthasar el problema de fondo del idealismo de Hegel es que no existe la alteridad, ni la intersubjetividad, no existe el verdadero *dia-logos*, realidad que es la clave de la teología trinitaria.

Dios en cuanto que se revela; el Hijo es Dios como revelación ofrecida al hombre en el acto de la reconciliación; el Espíritu es Dios como revelación recibida y acogida por el hombre[42]. Para Rahner la historia de la salvación es la historia de la auto-comunicación de Dios revelándose en su Palabra y dándose en su Amor. La renovación de la teología trinitaria en el siglo XX se ha producido por la vinculación de la teología trinitaria con la teología de la revelación (K. Barth)[43] y la teología de la salvación (K. Rahner), haciendo del misterio trinitario principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. Después de Barth y Rahner, ha habido una serie de teólogos que han profundizado en esta recuperación de la teología trinitaria: desde la relación entre Trinidad e historia (Moltmann, Pannenberg, Forte), subrayando la relacionalidad (Boff, Zizioulas, LaCugna) por el énfasis puesto en la Trinidad inmanente como fundamento de la economía salvífica (Balthasar, Torrance, Johnson), o por la centralidad otorgada al misterio pascual en la comprensión de Dios y su donación en la historia (Jüngel, Balthasar, Moltmann)[44].

El tercer paso de este siglo XX y XXI podemos llamarlo como el intento de la elaboración de una teología trinitaria, donde la Trinidad no sea un tratado más, sino la perspectiva decisiva que determine el contenido fundamental de la teología. Así, de estar situada de nuevo en el centro, hemos pasado a la extensión e influencia en el resto de los tratados teológicos. En este sentido hay que leer la aportación del Vaticano II a la doctrina trinitaria. Es sabido que el Concilio no afronta directamente la cuestión del misterio de Dios; sin embargo, la convierte en fuente de su visión teológica al otorgarle un puesto central en su doctrina. La revelación y donación trinitaria de Dios en la historia es el fundamento desde el que se construyen las cuatro grandes constituciones. No se puede comprender la Iglesia, ni la liturgia que la expresa y realiza, ni la Palabra que la sostiene y alimenta, ni su inserción y compromiso en el mundo, sin este fundamento trinitario[45]. De esta forma, la doctrina trinitaria abandona el espléndido aislamiento al que había estado sometida (K. Rahner) para pasar a informar los aspectos más significativos de la vida y de la teología cristiana.

Esto que aparece en el Concilio Vaticano II es expresado y llevado a realización teológica concreta en el *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación* (1967). En este Manual aparece el misterio de Dios como principio y fundamento de la historia de la salvación. Se enfoca la doctrina teológica sobre Dios desde una perspectiva histórico-salvífica estableciendo una relación intrínseca entre *theologia* y *oikonomia*. Así como no podemos conocer al Dios cristiano si no es desde su revelación concreta en la historia (monoteísmo concreto), así tampoco esta historia

[42] Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik,* I,1, § 8, o.c., 311-320.

[43] Cf. Ibíd., 311-315.

[44] Cf. S. J. GRENZ, *Rediscovering Triune God,* o.c.

[45] Cf. capítulo XI,III,3 (P.393-394). Los textos más importantes en el Concilio Vaticano II desde el punto de vista trinitario los ha seleccionado X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis,* o.c., 238-261: revelación trinitaria *(Dei Verbum);* Iglesia de la Trinidad *(Lumen gentium); Paschale mysterium,* liturgia trinitaria *(Sacrosanctum Concilium);* Trinidad: respuesta al ateísmo *(Gaudium et spes);* retorno a la unión trinitaria *(Unitatis redintegratio);* Dios trinitario, Dios universal *(Ad gentes);* Dios principio de libertad *(Dignitatis humanae).*

adquiere sentido y fundamento sin la historia de ese Dios que libremente decide comunicarse en su Hijo-Palabra y donarse en su Espíritu-Amor. Para mostrar este principio y fundamento *(arché)* teo-lógico de la historia de la salvación, la colección ha colocado el tratado teológico sobre Dios al comienzo de todos los tratados. Aquí podríamos citar las obras de Gisbert Greshake, Christof Schwöbel, Colin E. Gunton, Kevin Vanhoozer y Ioannes Zizioulas. La Trinidad ya no es considerada solamente como el fundamento trascendente de la historia de la salvación (Rahner), sino como la clave de bóveda que estructura el resto de los tratados como gramática (Kasper) y el contenido decisivo que incluso determina y caracteriza el contenido concreto y categorial de cada uno de ellos (Greshake).

4. El lugar del tratado en el conjunto de la dogmática cristiana

¿Cuál es el lugar adecuado del tratamiento de la Trinidad en el conjunto de la dogmática? Tres han sido los lugares donde se ha colocado el tratado del misterio de Dios:

a) *Al inicio*

En primer lugar, al comienzo de la dogmática para expresar que la revelación de Dios trinitario es el fundamento sobre el que descansa toda la dogmática eclesial (Barth). Esta postura pone de relieve que el Dios trino es el origen *(arché)* como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación (Rahner), que la doctrina trinitaria habría que considerarla como la gramática del resto de los tratados teológicos (Kasper) o clave de comprensión del cristianismo y de la realidad (Greshake). Lo que los otros tratados harán será explicitar desde su propia perspectiva formal el contenido implícito en la doctrina de Dios. Esta opción tiene la ventaja de expresar claramente el fundamento óntico de la acción de Dios en la historia y de esta forma el carácter *teo*-lógico de toda la teología. Sin la Trinidad no se comprende nada, desde la creación hasta la escatología, pasando por la cristología y eclesiología. Esta opción muestra el primado de la *theologia* sobre la *oikonomia*.

No obstante, esta postura tiene el riesgo de absolutizar de tal manera la perspectiva óntica y teológica previa a la exposición de la historia de la salvación que se pierda la perspectiva histórico-salvífica. Si el tratado de Dios es el fundamento óntico de la historia salvífica, la historia salvífica es el fundamento gnoseológico de la trinidad[46]. Para evitar esta posible reducción especulativa y filosófica del tratado de Dios sería necesario mostrar una compenetración y relación más estrecha entre las partes en las que de forma clásica se dividía el Tratado de Dios: *De Deo uno* y *De Deo trino*. Esta es la opción de la obra *Mysterium Salutis* siguiendo las importantes advertencias que Karl Rahner hizo unos años antes so-

[46] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, o.c., 352-356.

bre el tratado y la perspectiva de Walter Kasper o Wolfhart Pannenberg. Es también la opción de la articulación de los estudios elaborada por la Conferencia Episcopal Española siguiendo las directrices de la *Sapientia christiana* y de la dogmática elaborada por los profesores del departamento de dogmática y fundamental de la Universidad Pontificia Comillas.

b) *En el centro*

En segundo lugar, algunos autores han pensado que el lugar correcto del tratado sobre Dios es el centro de la dogmática después de haber estudiado al Padre en relación con la creación (Credo) y las dos misiones del Hijo (Cristología) y el Espíritu (Pneumatología) en la historia de la salvación. De esta forma se quiere evitar que la doctrina de la trinidad se quede en una pura doctrina filosófica o teológica sin conexión real con la historia de la salvación, aislada respecto al resto de los tratados teológicos. Aquí podemos situar la *Dogmática* de Gerhard Ludwig Müller, el cual justifica así su postura:

> El conocimiento de la vida trinitaria de Dios no es el resultado de una especulación abstracta en el marco de una teodicea filosófica, sino que surge de la escucha inmediata y directa de la autorrevelación histórico-salvífica de Dios. De ahí que la doctrina de la Trinidad se sitúe en el centro de la Dogmática, inmediatamente a continuación de los tratados de la autorrevelación de Dios como Padre, de la revelación del Hijo en la cristología y de la misión del Espíritu Santo en la pneumatología como suma y compendio de la autocomunicación de Dios. Desde esta cumbre se divisa a continuación la vida del cristiano, en su nivel individual y en el comunitario, como encaminada a la plenitud y a la consumación final. La doctrina de la trinidad articula también los tratados que se ocupan de la aceptación humana de la revelación (mariología, escatología, eclesiología, sacramentología y doctrina de la gracia)[47].

La ventaja de esta opción es que aparece el fundamento gnoseológico de la doctrina trinitaria y su fundamento histórico-salvífico, a la vez que se articula desde ella el resto de los tratados dogmáticos. Pero, como toda opción, también puede tener sus lados sombríos o al menos no suficientemente claros. ¿Cómo se auto-revela Dios como Padre con anterioridad a su revelación en el Hijo (cristología)? En realidad, quienes siguen esta estructura han de tratar la teo-logía (Padre), la cristología (Hijo) y la pneumatología (Espíritu) expuestas con anterioridad a la doctrina de la Trinidad desde una implícita teología trinitaria. ¿No sería mejor hacerla explícita directamente con anterioridad siendo articulada internamente desde una perspectiva histórico-salvífica? Además de la obra anteriormente mencionada podríamos situar a Hans Urs von Balthasar. En realidad, toda su obra es trinitaria, pero el desarrollo más significativo de la doctrina sobre la Trinidad se encuentra en el volumen cuarto de la *Teodramática*,

[47] G. L. MÜLLER, *Dogmática,* o.c., 417.

después de haber tratado la antropología (vol. II) y la cristología (vol. III). A partir de la trinidad desarrolla la doctrina de la recepción de la revelación y salvación (mariología e Iglesia) y la consumación definitiva de esta salvación (escatología: vol. V). En cierta medida, esta perspectiva responde a la centralidad del misterio pascual en la teología, situado a la vez en el centro de la historia de la salvación.

c) *Al final*

Finalmente, la doctrina trinitaria sobre Dios puede ser estudiada al final como cima y corona de toda la teología. Esta postura ya la ensayó Friedrich Schleiermacher. La razón que da el teólogo de Breslau es que la doctrina trinitaria no constituye una afirmación inmediata de la autoconciencia cristiana, aunque esto no signifique que para este autor la trinidad sea una doctrina superflua. Antes al contrario, él mismo afirma sin ambigüedad que «la teología trinitaria es la piedra angular de la doctrina cristiana»[48], pues ella fundamenta la posibilidad de afirmar la soteriología cristológica y la pneumatología eclesiológica. Es decir, que la centralidad que hay en el cristianismo en la persona de Cristo como Redentor, en quien todo hombre tiene que incorporarse para poder participar en la salvación, solo es posible sostenerla desde la lógica de la teología trinitaria. Y la actividad de la Iglesia, prolongando la acción salvífica de Cristo gracias a la presencia y actividad del Espíritu en ella, solo pueda afirmarse de verdad desde esta misma doctrina. Más aún, haciendo una analogía con la afirmación de Lutero cuando afirma que la doctrina de la justificación es el lugar donde se cae o se sostiene el cristianismo, Schleiermacher afirma que aquí, en la teología trinitaria, se cae o se sostiene la doctrina cristiana. Hay que notar inmediatamente que su perspectiva es histórico-salvífica, o, dicho de otra manera, que la focalización de la teología trinitaria es la trinidad económica. Por esta razón el autor prefiere desarrollar esta doctrina al final, una vez que ha explicitado esta *historia salutis* en su dimensión soteriológica (Hijo) y eclesiológica (Espíritu).

A pesar de que esta opción ha sido duramente criticada porque desplaza la Trinidad a un puesto donde termina siendo irrelevante, no faltan autores que en sus dogmáticas siguen prefiriendo este lugar. Así podemos verlo en el *Manual de Dogmática* dirigido por Theodor Schneider. Esta ubicación es justificada por Jürgen Werbick, autor de esta parte, de esta manera:

> La doctrina de la trinidad supone los tratados económico-salvíficos y formula la consecuencia teológica desde la acción salvífica de Dios... El presente manual sitúa la doctrina de la trinidad después de los tratados soteriológico-económicos y la asocia a la escatología como un último sector de la teología dogmática. ¿Qué motivos recomienda esta secuencia? Ante todo, la *ratio cognoscendi,* según la cual la teología solo puede hablar de Dios uno y trino en forma tal que en su discurso se entienda como expli-

[48] F. SCHLEIERMACHER, *La fe cristiana,* § 170.1.

cación de la autorrevelación y autocomunicación histórica de Dios, como exposición de los supuestos teológicos que subyacen a la misma[49].

Este autor rechaza una ubicación de tal tratado en el comienzo de la dogmática, porque tendría que «empezar suponiendo un conocimiento que solo se logra precisamente con el recorrido a través de los tratados histórico-salvíficos»[50]. Es verdad, pero ¿no se puede devolver este mismo argumento para esta postura? ¿Cómo podemos hablar de los tratados salvíficos sin conocer la identidad plena de quien es el sujeto último de estas acciones? Este problema apuntado, ¿no se solucionaría con una articulación interna nueva, precisamente con una doctrina trinitaria que empezara con la exposición histórico-salvífica a partir de la revelación de Dios en la historia testimoniada en la Escritura? Quizá los tres problemas más importantes de esta posición es que en el fondo, si colocamos de esta forma el tratado dogmático sobre Dios trinitario al final, realizamos una división en la doctrina sobre Dios: una parte más filosófica en relación con la unidad de Dios y la relación con la creación y otra más teológica en relación con la trinidad de las personas y la consumación de la realidad. La segunda cuestión es que nos deja en serias dificultades para entender la doctrina de Cristo y el Espíritu, incluida la doctrina de la creación. Y, por último, al dejar la doctrina trinitaria como culminación y suma de la dogmática, esta doctrina puede terminar convirtiéndose en un mero apéndice, considerándola algo secundario respecto al núcleo de la fe cristiana[51].

Después de haber analizado las tres posturas podemos concluir diciendo que todas tienen su razón de ser y aportan argumentos de peso para justificar su decisión. También hemos visto cómo aunque el tratado sobre el misterio de Dios se sitúa en un determinado lugar, esto no significa que el contenido de este tratado se quede exclusivamente reservado para esta parte y no vuelva a ser considerado en el resto de los tratados dogmáticos. Hay una relación estrecha entre los tratados teológicos y el misterio de Dios trinitario. Por esta razón, parece que no es tan decisivo el lugar concreto donde sea colocado, sino el modo concreto de proponerlo. Lo ideal es no absolutizar ningún lugar en concreto, aunque creemos que el lugar idóneo y más lógico es al comienzo de la dogmática, tal como se ha hecho en las síntesis clásicas de Juan Damasceno, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y que ha sido propuesto por autores como Karl Barth, Karl Rahner y Wolfhart Pannenberg.

II. DIOS COMO MISTERIO

El subtítulo de nuestro tratado es «El misterio de Dios trinitario». ¿Qué importancia tiene para nuestra reflexión sobre Dios que le apliquemos el concepto de misterio? Si anteriormente hemos visto la importancia que tiene hablar de Dios como el Dios de los hombres desde donde se

[49] J. WERBICK, «El Dios trinitario como plenitud de la vida», a.c., 1123.
[50] Ibíd.
[51] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 354.

revela el Dios trinitario sin separar en dos tratados distintos lo que es relativo a la esencia de Dios y su unidad, y lo que es relativo a las personas y su relación con el mundo, analicemos ahora brevemente el sentido del término «misterio» y las posibilidades de su aplicación a la realidad de Dios, con sus riesgos y posibilidades.

1. Significado del término «misterio»

La fenomenología de la religión ha puesto en el término «misterio» el contenido singular y central de una religión, en el sentido de que todo lo que en ella hay de mediación objetiva y subjetiva está en función de esa realidad hacia la que se dirige o de la que da noticia y que llamamos comúnmente con el nombre de *misterio*[52]. Este concepto lo ha aplicado también la teología cristiana para hablar de Dios. Pero hay que ser consciente de que el término es ambiguo y posee una doble orientación. Si partimos de la perspectiva del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, misterio es aquella realidad sobre la que no podemos decir nada y que, por lo tanto, es mejor callar. Estamos ante una orientación negativa o lo que podríamos denominar después como una teología apofática. Si, por el contrario, partimos de la perspectiva del poeta alemán Goethe, misterio es lo que está ahí presente para que se revele con presteza. Aquí nos situamos en una orientación positiva y es lo que se ha denominado como una teología catafática o de revelación[53]. Estas dos orientaciones están y deben estar presentes en cada una de las perspectivas que asumamos para hablar bien de Dios. La primera ha sido subrayada por las religiones mistéricas y las teologías excesivamente influidas por el neoplatonismo; la segunda por la teología bíblica y la reflexión patrística[54]. Las dos tendencias son necesarias y complementarias. Pues si bien es verdad que puede afirmarse que nosotros como hombres no podemos decir nada, Dios sí puede decirse y revelarse y así nosotros acogerlo. Veamos brevemente estos sentidos en las diferentes tradiciones culturales y religiosas y cómo va introduciéndose poco a poco en el horizonte del cristianismo.

a) *Religiones mistéricas y griego profano*

En las *religiones mistéricas y el griego profano* la categoría misterio tiene que ver en primer lugar con el verbo *mueo* que fundamentalmente es usado en la voz pasiva y significa *ser iniciado*[55]. Un término que era utilizado para referirse a la iniciación en los misterios de Eleusis, Isis, Mi-

[52] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Trotta, Madrid [7]2006) 117-160; J. GÓMEZ CAFFARENA, *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión* (Trotta, Madrid 2007).

[53] Cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt,* o.c., 340-347.

[54] Cf. G. BORNKAMM, «Mysterion», en TWNT IV, 809-834; K. PRÜMM, «Mystères», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 6 (París 1928s) 1-225; A. SOLIGNAC, «Mystère», en *Dictionnaire de Spiritualité,* X (París 1980) col. 1861-1874 ; L. BOUYER, *Mysterion,* o.c.

[55] Para lo que sigue cf. H. KRÄMER, «Mysterion», en DENT II, 342-351; G. FINKENRATH, «Misterio», en DTNT III, 94-98.

tra, Dionisos y otros que el candidato recibía y padecía. Con un sentido semejante es utilizado todavía por san Pablo en Flp 4,12 para referirse al poder de Cristo que actúa en el Apóstol: «En todas partes y en cada una de las circunstancias, soy un iniciado, he aprendido el secreto de vivir en la abundancia y en la escasez». La palabra *mystérion* es un concepto formado por una raíz *my* que significa proferir un sonido inarticulado con los labios cerrados; en este sentido se puede extender al significado de mantener la boca cerrada. La palabra misterio en plural *(mysteria)* es ya un término técnico que expresa el contenido de una celebración cultual que no es cognoscible por la razón y por lo tanto no puede ser expresado en su contenido. La persona que es introducida en la celebración de ese misterio (iniciado) participa en el rito sagrado no tanto de una manera cognoscitiva *(matheîn),* sino experiencial, es decir, en el nivel profundo de la vivencia *(patheîn)*. En cuanto al contenido fundamental de *los misterios* se centra en la estrecha vinculación existente entre la muerte y la vida, de ahí que los dioses de las religiones mistéricas aparezcan siempre en este ambiente de vida y muerte. Esta persona que ha sido iniciada en los misterios y ha experimentado (conocido) su contenido es segregada del resto de los individuos y se le impone la obligación de guardar silencio sobre el contenido del misterio.

Platón utiliza por primera vez el término «misterio» en un sentido metafórico aplicado a la filosofía. Así, para el filósofo griego, misterio es el *camino* del conocimiento para alcanzar la percepción de la verdad del ser; la *opinión* del filósofo que hay que indagar; y el *progreso* del diálogo que va profundizando y penetrando cada vez más en un tema[56]. Hay que tener en cuenta que se trata de un proceso de desvelamiento y descubrimiento de una realidad que en principio no es radicalmente desconocida. Poco a poco el uso se va desvirtuando, perdiendo el significado religioso y filosófico del término para pasar a un *uso profano* hasta llegar a significar el secreto privado que hay que guardar para uno mismo.

b) *La Septuaginta*

La utilización de esta expresión en la *traducción griega de la Biblia* (LXX) es importante para la clarificación progresiva de este concepto aplicado a Dios. Aquí aparece con tres significados diversos: en primer lugar, para referirse a los actos de culto pagano que hay que rechazar (cf. Sab 14,15.23); luego el término es utilizado para hablar de los secretos puramente profanos, sean de carácter político (Jdt 2,2; Tob 12,7.11) o de carácter privado (Eclo 22,22); y, finalmente, para referirse a la acción creadora de Dios que el justo debe proclamar para que esta obra sea conocida (Sab 2,22; 6,22). Hay que subrayar que ya aquí aparece un sentido teológico del término para significar una acción de Dios que es manifestada y revelada en testimonio público. El significado da un giro radical, que luego se extenderá al NT, especialmente a la carta a los Efesios. En la *literatura apocalíptica* se utiliza para hablar de los misterios de Dios que se encuentran en el cielo,

[56] Cf. *El Banquete,* 209e-212a; *Teeteto,* 155d-156e; *Gorgias,* 497c.

que son el fundamento de todo lo que es y sucede en el mundo y que se revelará al final de los tiempos. Estos misterios son revelados a hombres especiales a través de sueños y visiones que necesitan una interpretación[57].

c) *El Nuevo Testamento*

Más importante desde el punto de vista teológico es el *sentido y la utilización que se hace de este término en el NT*. Aquí significa primordialmente la acción salvífica de Dios realizada en Cristo, que ha estado oculta desde toda la eternidad, pero que ahora se ha manifestado y revelado en la persona de Cristo. En los *Evangelios* solo aparece una vez en Mc 4,11 en la expresión «el misterio del reino» en un contexto apocalíptico y sapiencial (cf. Dan 2,27.47; Sab 2,22) para designar el acontecimiento y la experiencia del comienzo del Reino de Dios en las palabras y acciones de Jesús. Un reino aparecido en germen como una semilla que se oculta en la tierra, pero cuyo futuro será un fruto abundante y un árbol grande y frondoso. Un reino cuyo origen en la historia es pequeño, como el grano de mostaza, pero que se manifestará en todo su esplendor al final de los tiempos. Estos «misterios del Reino» pueden ser vistos por la fe, «se os han dado *(dédotai)»*, por lo que están cerrados a los ojos de los incrédulos (4,12; cf. Is 6,9). En cierta forma, *misterio del reino* podría ser aquí traducido como designio de Dios sobre el mundo, el despliegue y la revelación del reinado de Dios en medio de la vida de los hombres con la aparición de Jesús de Nazaret anticipando el sentido otorgado a este término en las cartas paulinas.

Para comprender el sentido bíblico del término «misterio» tenemos que fijarnos especialmente en la teología paulina. En ella se da una personalización e historización del concepto en 1 Cor que desemboca finalmente en su sentido teológico y escatológico expuesto en la carta a los Colosenses y a los Efesios. En primer lugar, san Pablo realiza una fuerte concentración cristológica al referir la palabra misterio a la persona de Cristo. En 1 Cor la palabra misterio es puesta en una estrecha relación con Cristo crucificado: «Sí, al llegar yo a vosotros, hermanos, no llegué anunciando a vosotros el *misterio de Dios* con el prestigio de la elocuencia o de la sabiduría, pues no me propuse saber entre vosotros algo que no fuera Jesucristo; y a este, crucificado» (1 Cor 2,1-2). Este Cristo crucificado es la verdadera sabiduría de Dios de la que Pablo y los perfectos hablan en [forma de] misterio (1 Cor 2,7). Es decir, como de una realidad oculta desde largo tiempo y sin embargo ahora manifestada en la persona de Jesucristo. La carta a los *Colosenses* continúa esta perspectiva cristológica y así aplica la categoría misterio a la acción salvífica de Dios en dos tiempos diversos: estaba escondido desde antes de los siglos (Col 1,26), pero ahora se ha manifestado en Cristo. Este misterio es «Cristo en nosotros» (Col 1,27), como misterio de Dios (4,2) y misterio de Cristo (4,3).

La carta a los *Efesios* profundiza y desarrolla este sentido que encontramos en la carta a los Colosenses. En el himno con función de prólogo

[57] Cf. L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique* (OEIL, París 1986).

con el que se abre la carta ofrece la mejor explicación de lo que significa el misterio en la tradición cristiana. El énfasis no recae en aquello que no es conocido, sino precisamente en lo contrario. El misterio es «misterio de la voluntad de Dios y de su beneplácito» que se ha dado a conocer en la plenitud de la economía salvífica y se ha realizado ya en Cristo. Misterio, por tanto, para el NT es la realización de la voluntad salvífica y creadora de Dios (Ef 1,9), el conocimiento de Cristo (Ef 3,3) revelado en el Espíritu (Ef 3,5) que es dado a conocer por medio de la Iglesia cuya unión y entrega de Cristo a ella es concebida también como un misterio (Ef 5,23).

Para concluir, después de este somero recorrido histórico, podemos destacar tres aspectos: Es verdad que con el concepto misterio se quiere hacer referencia a una realidad que tiene un cierto carácter oculto aunque, al estar escondido en Dios antes de los siglos, tiene una implicación y consecuencia decisiva en la historia presente. La polaridad ocultamiento y revelación está presente en este término. En segundo lugar, este misterio que es Dios revelado en Cristo, y Cristo en nosotros hasta llegar a ser la Cabeza y recapitulación de todo el universo, solo puede ser conocido por revelación a través de una iniciación e iluminación que en la tradición cristiana llamamos fe. Y, finalmente, el contenido del misterio no es una realidad difusa, sino la acción salvífica de Dios en la historia realiza en Cristo y dada a conocer por medio del Espíritu para la consumación definitiva de la historia de los hombres que él decidió poner en marcha antes de crear el mundo.

2. **Aplicación del término «misterio» a Dios**

En la actualidad, el término «misterio» está siendo redescubierto para pensar de nuevo la realidad de Dios, queriendo evitar así una caída en su idolatrización[58]. Piensa una teología y filosofía actuales que, si damos un contenido excesivamente concreto a la palabra y a la realidad de Dios, podemos tener la tentación de convertir a ese Dios en un ídolo a nuestra imagen y semejanza. Una cosa es Dios y otra su representación. Para salir al paso de ese peligro, se ha recuperado con fuerza este concepto. La intención es legítima, pero, tal como hemos dicho más arriba, este término posee una doble orientación apofática y catafática que hemos de articular adecuadamente. Para ello nos atrevemos a formular las siguientes características de este término aplicado a Dios:

a) *Misterio: realidad en exceso y plenitud*

En primer lugar, debemos afirmar que el *misterio* aplicado a la realidad de Dios *no es una realidad oscura que tenemos que desvelar, sino la realidad en su exceso y plenitud.* Casi siempre que hablamos de misterio para referirnos a Dios caemos en la tentación que nos conduce directamente a

[58] G. AMENGUAL, «Pensar y creer en Dios después de Nietzsche», en A. CORDOVILLA (ed.), *Dios y el hombre en Cristo,* o.c., 85-86.

una mala interpretación. Esta consiste en comprender a Dios como misterio por defecto, es decir, por la limitación de nuestro conocimiento y no por la grandeza de Dios y el exceso de la realidad de Dios. Ambas afirmaciones están en relación. Pero es decisivo ser conscientes de dónde ponemos el centro y la insistencia. Si definimos a Dios como misterio pensando en que el hombre no es capaz de comprenderlo en su totalidad porque su inteligencia y su conocimiento son limitados, en el fondo estamos definiendo a Dios desde el hombre y desde un punto de vista negativo. Sin embargo, Dios es misterio incomprensible por exceso y plenitud de realidad, porque Él es vida plena e inagotable. Dios es misterio no solo, ni primordialmente, como realidad que está más allá de nuestro conocimiento, sino que Él es misterio en cuanto realidad que nos sostiene y fundamenta, es misterio en cuanto realidad que nos abarca y nos da cobijo y hogar[59] y es misterio en cuanto realidad que permanentemente nos sobrepasa y nos desborda[60]. Comprender a Dios como misterio significa ponerlo en el centro de la existencia humana como realidad fundante de la vida, siendo una realidad que nos sobre-coge (inmanencia), y nos sobre-pasa (gratuidad y trascendencia)[61]. En este sentido, *misterio* no significa lo que ahora no conocemos pero más tarde podremos llegar a conocer. Si esto fuera lo que determina la realidad del misterio significa que la razón humana es el criterio último y la medida decisiva para la comprensión del misterio y además lo estaríamos comprendiendo y definiendo desde una perspectiva negativa. Limitaríamos por tanto la naturaleza de Dios y la naturaleza del hombre. El misterio es una realidad que nos está dada y que nos funda y que, más que ser un objeto de conocimiento dado junto a otros, es la misma condición de posibilidad del conocer[62].

b) *Misterio: revelación en el ocultamiento*

En segundo lugar es bueno retener que el *misterio de Dios es el nombre que damos a la revelación de Dios en el ocultamiento.* Como ha expresado Karl Rahner, el misterio de Dios no es algo distinto a Dios mismo que en su ser principio sin origen (Padre) se nos comunica en la creación y en la historia como palabra encarnada (Logos) y se nos da en el corazón de los hombres como gracia y como gloria (Espíritu)[63]. Si el misterio se identifica con el ser de Dios, esto significa que su manifestación y donación a la criatura no puede agotar su carácter inabarcable e incomprensible. La manifestación y donación del misterio en la humildad de nuestra carne (cf. 1 Tim 3,16) nos manifiesta aún más radicalmente su carácter de misterio. Dios se nos manifiesta y se nos da precisamente en su incomprensibilidad. La revelación no des-vela el misterio, sino que lo hace más

[59] La literatura alemana juega con el sentido de la palabra misterio: *Geheimnis,* que está formada por la palabra *Heim,* que significa casa y hogar. *Ge-heimnis* es aquella reunión que nos ofrece y nos brinda un hogar.

[60] Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino,* o.c., 38s, remitiendo a J. Splett y E. Jüngel.

[61] Cf. G. Amengual, «Pensar y creer en Dios después de Nietzsche», a.c., 85-86.

[62] K. Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», a.c., 53-101.

[63] Ibíd.

patente y nos enfrenta a él de una manera más radical. Es la radicalidad del don de sí mismo a nosotros la que nos pone en evidencia la condición inabarcable del misterio de Dios[64]. Precisamente el *Deus semper maior* se ha manifestado más grande y más incomprensible cuanto más pequeño *(minor)* se ha hecho[65]. Ni por su absoluta trascendencia, es decir, su altura infinita que siempre nos desborda y nos sobrepasa, ni por su radical inmanencia, es decir, su íntima cercanía o su profunda interioridad que nos sobrecoge, podemos pensar a Dios como un objeto más de nuestra razón.

Al pensar a Dios como misterio tenemos que poner de relieve la tensión irresoluble que existe entre trascendencia e inmanencia, o, dicho de otra manera, entre la *radicalidad* de la comunicación de Dios y la *incomprensibilidad* de su misterio. Cuando Dios se revela (Hijo) y se nos da (Espíritu), está ahí para nosotros asequible en toda su radicalidad, pero a la vez permanece incomprensible e inabarcable. La revelación de Dios es en el ocultamiento. La revelación de Dios no agota su misterio, sino que nos comunica y nos entrega el misterio que él mismo es. Aquí tanto los Padres capadocios, que nos hablan de la incomprensibilidad de Dios, como san Agustín, que formulará una expresión característica de lo que se llamará después *teología negativa:* «Si lo comprendes no es Dios», están radicalmente de acuerdo. Pero esto no implica que la fe en Dios sea irracional o nos lleve a un puro absurdo. Agustín distinguirá entre *cognoscere* y *com-prehendere* a Dios, es decir, conocer a Dios de forma inteligible y apresar a Dios con la razón[66]. Sin embargo esta categoría de misterio no nos lleva a un «agnosticismo» teológico o a una teología apofática radical. Si a Dios nadie lo ha visto jamás, es el Hijo de Dios, la Palabra encarnada, quien nos lo ha revelado. En este sentido, al hablar del «misterio de Dios» en una perspectiva bíblica y patrística estamos afirmando una auténtica teología de la *revelación*. Como hemos visto más arriba, el término «misterio» es un concepto que Pablo utiliza para designar toda la historia de la salvación, que tiene su origen en la voluntad del Padre (misterio), en su beneplácito, que se ha ido realizando a lo largo de la historia (creación) y que ha llegado a su plenitud y consumación en la persona de Jesucristo (encarnación). Este misterio se despliega y continúa en la historia a través de su cuerpo que es la Iglesia (comunión) y avanza hacia la consumación en su Reino (recapitulación)[67].

c) *Misterio: realidad personal y singularidad irrepetible*

En tercer lugar, podemos dar un paso más allá, y afirmar que el *Misterio es la realidad personal que se manifiesta en su singularidad irrepe-*

[64] L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 24-28.

[65] Aquí hay que traer a la memoria la expresión del jesuita flamenco que, en honor de su maestro y fundador san Ignacio, escribió como epitafio: «Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est». Cf. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Friburgo 1964) 422-440; P. CEBOLLADA, «Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est»: *Manresa* 82 (2010) 247-252.

[66] E. CORETH, *Dios en el pensamiento de los filósofos* (Sígueme, Salamanca 2006) 81.

[67] Esta es la comprensión del término «misterio» que está detrás del texto bíblico Ef 1, 3-14 y que ha sido central en la teología contemporánea desde el Concilio Vaticano II.

tible, y que su revelación se muestra incapaz de ser deducida a priori por nuestra experiencia, ni aprehensible totalmente a posteriori por nuestra razón. El Misterio como concepto aplicado a Dios, no tiene el significado de enigma, ni de secreto, ni de arcano, ni un misterio lógico, sino que es *la especificidad de un acontecimiento*[68]. Desde la perspectiva de la teología de Hans Urs von Balthasar, puede ser traducido por la expresión *singularidad absoluta,* e incluso por la de *figura (Gestalt)*[69]. En un primer momento esta vinculación nos puede parecer contradictoria, pues mientras que la palabra misterio parece que nos remite a una realidad difusa y oscura sin contornos definidos (misteriosa), el concepto de singularidad lo asociamos a una realidad única y concreta. Misterio es la realidad que está ahí presente y se nos manifiesta, pero en su presencia y en su manifestación nos desborda y nos sobrepasa, no por su ambigüedad y su carácter difuso, sino precisamente por su unicidad y singularidad que, aun siendo fragmentaria, nos remite a una plenitud y totalidad[70].

El misterio es esa realidad absolutamente singular que de forma inesperada, sorprendente y gratuita aparece ante nosotros en su unicidad e irrepetibilidad. Una realidad que no puede ser deducida a priori desde nuestra experiencia o nuestra razón, sino que ambas tienen que abrirse obedientemente a ella. En la vida del hombre hay realidades singulares que se nos revelan en su misterio porque somos incapaces de explicar racionalmente en su totalidad y sobre todo porque son inexplicables e indeducibles desde nuestra experiencia anterior. Son realidades irreductibles a concepto, abstracción o sistema, y poseen una evidencia y capacidad de mostración tales que, antes que aprisionarlos en un sistema determinado, tenemos que dejarlos que se nos den y se nos digan en toda su irrepetibilidad e incomprensibilidad. Un ejemplo de estas *singularidades relativas* son la experiencia ante una obra de arte, la experiencia del amor personal y la muerte. En el ámbito teológico esta realidad absolutamente singular acontece de forma suprema en la revelación donde el Logos de Dios desciende kenóticamente y se manifiesta como amor, como ágape y por ello como gloria[71]. El misterio de Dios o Dios como misterio deja así de ser una realidad difusa, para revelarse como realidad personal, es decir, como misterio trinitario. *Misterio*, desde una perspectiva teológica, *es el ser de Dios revelándose en su Palabra y dándose en su Espíritu.*

d) *Misterio: centro de la teología y clave de la realidad*

Desde este punto de vista, podemos decir que *el misterio trinitario es el centro de la teología cristiana y la clave de toda la realidad.* Por esta

[68] E. Jüngel, *El ser sacramental* (Sígueme, Salamanca 2007) 18.
[69] H. U. von Balthasar, *¿Por qué soy todavía cristiano?* (Sígueme, Salamanca 2005) 25-38. En términos análogos se expresa P. Ide, *Être et mystère. La Philosophie de Hans Urs von Balthasar* (París 1995) 74: «En *Gloria,* Balthasar prefiere hablar de figura más que de misterio, pero fundamentalmente el sentido es el mismo».
[70] Cf. H. U. von Balthasar, *La totalidad en el fragmento* (Encuentro, Madrid 2008).
[71] Cf. Íd., *Solo el amor es digno de fe* (Sígueme, Salamanca 2006) 53.

razón, el uso del término «misterio» para referirnos a Dios no es para afirmar que la teología trinitaria es una doctrina secundaria o una fórmula defensiva cuya función principal sea custodiar el carácter misterioso de Dios (E. Brunner), sino para decir que Dios es la realidad desde donde vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17,28). El misterio de Dios y la fe en él inundan toda la realidad aportando una nueva luz. Ella es el *centro* de la fe cristiana y la *clave de bóveda* para el resto de los tratados teológicos. Ella nos da la luz última para la comprensión de la realidad en el sentido de que este tratado es el fundamento y la condición de posibilidad para una verdadera comprensión de la creación, del ser humano, de Cristo, de la Iglesia, de la salvación definitiva. Sin este fundamento estas realidades se nos harían incomprensibles.

El *misterio de la creación* solo es posible afirmarlo en toda su radicalidad desde un Dios trinitario, pues solo un Dios que en sí mismo sea relación y alteridad puede constituir la realidad en libertad y gratuidad respecto a él, por un lado, y en dependencia radical respecto de él, por otro. Solo desde el misterio trinitario la *cristología* adquiere su estatuto definitivo. Sin ella no estaríamos más que en un capítulo de las manifestaciones de Dios en la historia de las religiones o en la enumeración de los hombres emblemáticos y ejemplos de moralidad para todos los hombres. El misterio de la encarnación, así como el misterio pascual, solo son inteligibles desde el fenómeno originario: el misterio trinitario de Dios. Porque la capacidad de Dios de poder llegar a ser en lo otro (encarnación) reside en que en sí mismo es comunicación y alteridad. El *misterio de la Iglesia* se volvería una paradoja incomprensible si no es comprendida desde este origen trinitario, tal como lo hace el Concilio Vaticano II. Lo mismo sea dicho para la comprensión de los *sacramentos y liturgia* como momentos fundamentales en los que, a través de signos celebrados y realizados en acto, se nos comunica esta vida trinitaria transformando radicalmente nuestra vida (teología de la gracia) y las acciones que realizamos en el mundo para que este sea un reflejo e imagen de la vida trinitaria (teología moral). Esta «trinitarización»[72] del mundo solo se consumará cuando el Hijo anule definitivamente el poder del pecado y de la muerte y entregue el mundo al Padre para que así Dios sea todo en todos *(escatología)*.

III. DIOS EN SÍ Y DIOS PARA NOSOTROS

Dios es misterio tanto en lo que se refiere a su incomprensibilidad en sí como en su revelación para nosotros. La teología a lo largo de su historia ha intentado establecer la relación entre ambas formas de pensar a Dios: en su realidad en sí misma considerada (Dios en sí o Trinidad inmanente) y en su relación salvífica hacia el mundo (Dios para nosotros o Trinidad económica).

[72] La expresión es de G. GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino*, o.c., 55.

1. «Theología» y «oikonomía»

La Sagrada Escritura no nos ofrece ninguna información directa sobre la vida intradivina, ya que esta no es su preocupación. Si algo podemos conocer de ella es a través de la forma como Dios se ha manifestado y revelado en la historia. Esta perspectiva salvífica que domina las afirmaciones de la Escritura pasa a las primeras síntesis teológicas de los Padres, a los que podemos considerar sencillamente como «intérpretes de la sagrada Escritura»[73]. Esto se pone de relieve en la teología de san Ireneo, quien, sin renunciar a la reflexión sobre la vida de Dios en su ser —que normalmente presupone—, desarrolla su teología trinitaria estrechamente unida a la exposición de la economía salvífica frente a las elucubraciones gnósticas. Para este teólogo, como para casi toda la tradición teológica tanto de Oriente como de Occidente, [el] Dios en el NT se refiere al Padre, que inicia la economía de la salvación (considerada en su unidad creación, encarnación y consumación) y que la lleva a cabo a través de sus dos manos: el Hijo y el Espíritu.

En el siglo IV aparece el binomio *theologia* y *oikonomia* para referirse a la vida de Dios en sí misma y a su manifestación y revelación en la historia, respectivamente. Una fórmula que tendrá éxito y cuya fecundidad es incalculable para asegurar el carácter salvífico de la *oikonomia,* a la vez que la permanente impronta económica de la *theologia.* La *oikonomia* es el único camino para el conocimiento de la *theologia.* Así como la *theologia* es el fundamento de la *oikonomia.* El misterio de Dios (Nicea) y la salvación en Cristo (Calcedonia) son inseparables[74]. Y desde esta articulación de ambas perspectivas ha de ser leída la teología de los Padres de la Iglesia. No obstante, esta relación decisiva no se rompe con la teología medieval. A su manera y con un lenguaje diferente continúa tomando como punto de partida esta importante relación. Así podemos apreciar cómo en la mejor teología escolástica ha sabido comprender que las misiones (revelación y actuación de Dios en la historia) presuponen y manifiestan a la vez las procesiones intratrinitarias. Tanto santo Tomás como san Buenaventura tienen afirmaciones claras en este sentido, a pesar de que en otros lugares hayan preferido seguir otras pautas de reflexión que han llevado a olvidar esta conexión entre las procesiones y las misiones divinas[75].

Después de un cierto olvido de esta conexión entre historia de salvación y ontología trinitaria la teología en el siglo XX recupera esta convicción de la teología del siglo III y IV. Las teologías de Barth y Rahner son la expresión suprema de esta recuperación y así ellos se convirtieron en los artífices de esta renovación. Ambos autores establecieron un principio relativamente sencillo en la teología. La revelación y manifestación de Dios en la historia no es revelación de verdades ajenas o diferentes al

[73] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1, 4, 7.

[74] Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia,* o.c., 15-20.

[75] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sententias* 1, d.15, q.4, a.1, sol; *STh* I, 43, 2, ad. 2. Cf. G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2008).

ser de Dios, sino la historia de *su* auto-revelación y auto-comunicación. En otras palabras, han vuelto a poner de relieve una verdad antigua en la teología: en la economía de la salvación Dios se revela y se da tal como Él es en la vida divina. No tenemos otro acceso al misterio de Dios que la forma concreta en que Él se nos ha revelado y comunicado en la vida y el destino de su Hijo, Jesucristo, y en el envío del Espíritu.

2. «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa»

Aunque ya K. Barth había formulado esta estrecha relación entre *oikonomía* y *theología,* por decirlo con expresiones del siglo IV[76], y otros teólogos católicos se pronunciaron también en este mismo sentido[77], Rahner tuvo la genialidad de formular esta relación en un axioma sencillo en su expresión que revolucionó la teología trinitaria y que con el tiempo se ha convertido verdaderamente en un axioma fundamental *(Grundaxiom):* «La trinidad económica *es* la trinidad inmanente, y a la inversa». Esta afirmación en su contenido no es original, pero Rahner, al proponerla como principio formal de la doctrina trinitaria, y especialmente como camino concreto de su exposición, ha provocado una renovada toma de conciencia en la teología actual de una verdad antigua.

a) *El objetivo pastoral del axioma*

El axioma es incompresible si no se tiene en cuenta el contexto en el que Rahner lo formula. El autor de Friburgo parte de un análisis en el que constata el aislamiento de la teología trinitaria en relación con el contenido fundamental de otros tratados teológicos y la irrelevancia de esta verdad de fe respecto a la vida cristiana. Si la Trinidad, por el contrario, es el centro de la fe cristiana y este centro es una verdad salvífica, esta situación es de alguna forma inaceptable para la teología y para la Iglesia. En este sentido, la preocupación de Rahner al formular este axioma era profundamente pastoral, aunque para ello había precisamente que dirigirse al centro de la dogmática cristiana. El objetivo de Rahner con su axioma consistía en sacar del aislamiento al que se había visto sometida la teología trinitaria, poniendo de relieve el *carácter salvífico* de esta verdad de fe y mostrando que el misterio de Dios trinitario es el *fundamento trascendente* de la historia de la salvación. Rahner quiere recuperar el carácter central del tratado de Dios en la teología; poner de relieve las implicacio-

[76] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik,* I, 1 § 12, o.c., 503: «Hemos seguido la regla —y la consideramos fundamental— de que las afirmaciones sobre la realidad de los modos de ser divinos "ante todo en sí mismos" no pueden ser distintas en cuanto al contenido de aquellas que hay que hacer precisamente sobre su realidad en la revelación».

[77] En los años 30, el amigo y colaborador de K. Rahner en las semanas teológicas de Salzburgo, Anselm Stolz ya afirmó la necesaria *correspondencia* que existe en Dios entre la economía externa y la interna. Cf. A. STOLZ, *De Sanctissima Trinitate* (Friburgo 1939) 130

nes soteriológicas de la doctrina de la trinidad, y mostrar la relevancia y significación de la doctrina trinitaria para la vida del creyente.

b) *La explicación del axioma en su reciprocidad*

El axioma en su formulación tiene dos partes. La primera se refiere a la forma como los hombres llegamos al conocimiento de Dios *(ratio cognoscendi): la Trinidad económica es la Trinidad inmanente*. Es decir, que solo podemos conocer a Dios en su realidad singular y propia (Trinidad) por la revelación libre y gratuita que él mismo realiza en la historia (economía). La revelación de Dios no es comunicación de verdades o realidades distintas de lo que Dios es en sí mismo. Dios se manifiesta en la historia tal cual es en sí mismo. La historia de la salvación es así Dios mismo que se hace historia para comunicarse en su Palabra y para darse en su Espíritu. En este sentido, la acción de Dios en la historia, siendo una actuación única, cuyo origen es el Dios único, no es indiferenciada, sino que expresa, manifiesta y revela su vida íntima con la singularidad de cada una de las tres personas. La segunda parte, formulada mediante el viceversa, expresa la perspectiva óntica del axioma *(ratio essendi): la Trinidad inmanente es la Trinidad económica*. Esta perspectiva es el fundamento necesario para poder decir de verdad la primera parte del axioma, porque solo si la Trinidad que se revela en la economía es realmente la Trinidad que existe tal y como es en su vida intradivina podemos hablar de una Trinidad salvífica para el hombre. Sin esta segunda parte del axioma no tendría sentido la primera, pues no sabríamos que la comunicación de Dios en la historia es real y plenamente la revelación de *su* ser. Sin embargo, esto no significa que la comunicación de Dios no sea *libre* y *gratuita*[78]. Dios no se agota en su manifestación en la historia y menos aún se constituye como tal en y a través de la historia. La Trinidad inmanente es el fundamento trascendente de la historia de la salvación, no su resultado.

c) *La recepción crítica del axioma*

El axioma, aunque con ciertas matizaciones, ha sido acogido plenamente por la teología católica. La máxima expresión de esta acogida se ha dado en el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1981: *Teología - Cristología - Antropología* (DCTI 243-264). Una acogida que no ha sido la asunción de este axioma sin más, sino que en cierta medida lo ha reinterpretado desde el espíritu mismo de la teología de Rahner, aplicándolo a las nuevas situaciones de la teología trinitaria, que o bien no respetan la diferencia entre Dios y el mundo haciendo que Dios se consti-

[78] K. Rahner, «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», a.c., 417: «Dios se comporta con nosotros de una manera trinitaria, y ese mismo comportamiento trinitario (libre y no debido) para con nosotros *es* no solo una imagen o una analogía de la trinidad interna, sino que es esa misma comunicada de manera libre y graciosa».

tuya como Trinidad en el curso de su revelación progresiva en la historia (confusión), o separan radicalmente cristología y trinidad regresando a formas pasadas de esta separación (neo-escolástica) o en sus formas nuevas (agnosticismo teológico y pluralismo religioso). El axioma quedó así nuevamente formulado: «Por ello el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación» (DCTI 249).

Luis F. Ladaria ha hecho un estudio exhaustivo sobre este axioma, mostrando la historia de su influencia y su repercusión, así como de las implicaciones que este tiene para las nuevas perspectivas de la teología[79]. Como él mismo ha señalado, la reformulación del axioma rahneriano por la CTI coincide con el modo de expresarse de Rahner, aunque con algunos cambios importantes. En primer lugar, en vez de decir Trinidad económica, el texto de la Comisión habla de la «Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación». Es una afirmación más lograda, pues evita poder que se trata de dos trinidades, la económica y la inmanente. Solo hay una Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación. Seguidamente el texto de la CTI da un contenido concreto a la segunda parte del axioma, aunque, como hemos visto, se sirve del lenguaje de Rahner. Las tres palabras añadidas son comunicación, libre y graciosamente. Tres palabras que Rahner repite una y otra vez en su teología. ¿Por qué insiste la CTI en llenar de contenido concreto el «a la inversa»? Porque este ha sido precisamente la parte del axioma más criticado por la teología (Lafont, Balthasar, Kasper y Congar). Esta crítica tenía un objetivo común: mostrar el carácter libre y gracioso de la comunicación de Dios, afirmando que Dios no agota su revelación ni su ser en su manifestación en la historia; que Dios no se constituye como Trinidad en la historia, aunque esta historia, por otro lado, afecte y repercuta de una forma misteriosa en las mismas relaciones intratrinitarias, hasta el punto de que no se *identifica totalmente* la Trinidad inmanente que libre y gratuitamente inicia el curso de la historia, integrándose en ella mediante la encarnación del Hijo y la donación del Espíritu, y la Trinidad inmanente que constituye la meta y el destino último de todo lo creado una vez que el Hijo ya ha asumido para siempre un fragmento de ese cosmos. Pero si bien es verdad que no pueden confundirse de forma inmediata, sino que hay que mantener una distinción, la distinción de la que se pueda hablar concuerda con la *identidad real* de ambas[80].

Otros teólogos han acogido este axioma para ir más allá de él. Y especialmente para no respetar ninguna distinción entre la economía y la teología —en el sentido de los Padres en el siglo IV—; en definitiva, entre Dios y el mundo, siguiendo la estela dejada por Hegel. Aquí habría que situar especialmente a Jürgen Moltmann, para quien el misterio pascual

[79] L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 15.

[80] CTI. Este texto de la Comisión debería ser leído con atención por aquellos que de una forma un poco superficial repiten las críticas manidas al axioma rahneriano.

no solo no revela el misterio trinitario, sino que lo realiza y constituye[81]; y a Pier Schoonenberg, que considera que la plena personalización del Hijo y del Espíritu tiene lugar solo a partir de la encarnación[82]. Nuevamente tenemos que repetir que la economía de la salvación no es necesaria a la trinidad para constituirse ni para perfeccionarse. Al contrario, solo un Dios trascendente puede salvar y es la Trinidad inmanente la que aparece como la condición de posibilidad para que acontezca la economía de la salvación. Una economía de la salvación que afecta a la Trinidad inmanente, pero no hasta el punto de decir que la Trinidad inmanente se constituya a través de la economía de la salvación.

d) *La actual vigencia del axioma*

La verdad de este axioma no es una cuestión pasada, ni su discusión una cuestión teórica que no tenga ninguna repercusión en la teología y en la vida de la Iglesia. Luis F. Ladaria ha señalado cómo la teología pluralista de las religiones en el fondo es una forma nueva de un viejo problema en teología: la separación entre trinidad y cristología, o, dicho con la terminología del axioma, la separación entre la trinidad económica y la inmanente. El documento de la CTI que hemos mencionado anteriormente habla de un «agnosticismo» teológico que tiene como fundamento esta separación entre el misterio de Dios y su manifestación y revelación histórica en Jesucristo. Si bien es verdad que la teología tiene que respetar el carácter gratuito de la revelación de Dios, así como su carácter de misterio (en este sentido es siempre una teología apofática), no puede caer en la tentación de un apofatismo radical, pues tiene siempre como criterio y norma de su quehacer la revelación de Dios. A Dios nadie lo ha visto jamás; sin embargo, el Hijo único, que está en el seno del Padre, él nos lo ha revelado y manifestado (cf. Jn 1,18). El Dios siempre mayor de lo que podemos pensar, experimentar y decir es siempre el Dios trinitario.

3. **Historia de la salvación y ontología trinitaria**

La atención y la escucha a la revelación de Dios en la historia (Dios para nosotros) nos lleva necesariamente a la pregunta por su realidad (Dios en sí). Este salto de la historia de la salvación a la realidad de Dios puede parecer superfluo e incluso improcedente. *Superfluo,* porque nos da la impresión de que lo que hoy (solo) nos interesa es la salvación, es decir, por qué y sobre todo *para qué* es Dios importante para la vida del hombre (así Lutero, Kant, Goethe, teología liberal y progresista). E *improcedente*, porque Dios es un misterio incomprensible que nos desborda y nos sobrepasa y nunca podremos alcanzar con nuestro conocimiento y

[81] J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca ³2010); Íd., *Trinidad y Reino de Dios* (Sígueme, Salamanca 1989).

[82] P. Schoonenberg, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Una cristología del Espíritu* (Sígueme, Salamanca 1997).

lenguaje limitado (así el agnosticismo teológico y pluralismo religioso). ¿No sería mejor adorarlo en silencio respetuoso, padecerlo y experimentarlo sin decir su nombre? La historia de la teología nos ha enseñado que la pregunta por el ser de Dios es absolutamente necesaria para asegurar la verdad de nuestra salvación y el misterio incomprensible de Dios, siempre que se plantee desde la revelación de Dios en la historia. Porque la salvación de Dios (Dios funcional) solo tiene sentido y se sostiene en su verdad si esta está fundada en la realidad misma de Dios (Dios real). Y, en segundo lugar, porque el ser humano tiene un corazón inquieto, que no descansará hasta que llegue a la realidad misma de Dios. Por ello aquel se preguntará de forma permanente por quién, cómo y qué es Dios que desde lo más interior y sagrado de su ser lo está llamando e invitando a su compañía. Todo hombre es Jacob, que lucha con Dios para que le revele finalmente su nombre. Al ser humano no le basta ni le salva una relación impersonal, abstracta, lejana, sino la relación con un Dios que es personal y que a su vez le personaliza. En este sentido, cuando decimos que Dios es uno (naturaleza) y trino (personas), no es un rompecabezas o jeroglífico que debemos solucionar, sino una forma de asegurar desde el lenguaje que el ser de Dios en su ultimidad es relación y es amor, y esto constituye la verdad de nuestra salvación y el fundamento último de toda la realidad.

Por esta razón, hay que tener presente ya desde el inicio que lo que está en juego en el discurso del misterio de Dios trinitario no es ante todo solucionar un problema matemático (uno y tres), sino cómo poder hablar de un Dios trascendente (Padre) que se ha revelado en la historia de los hombres en el Hijo (Encarnación) y ha sido comunicado a los hombres en la intimidad de la conciencia personal y en la universalidad del mundo (Espíritu), conduciendo el mundo y a los hombres a su consumación en Dios, sin que esto signifique que Dios se vacía de su ser o se constituye en esta historia ni que la realidad mundana pierda su ser e identidad. Es decir, la verdad de la trascendencia, historia e inmanencia de Dios respecto al mundo. En este sentido es absolutamente necesario dar el paso de la afirmación del Dios por nosotros que se nos da y se nos revela en la historia *(historia salutis)* al Dios en sí *(ontología trinitaria),* dar el paso de la trinidad económica a la trinidad inmanente.

IV. CONCLUSIÓN

Comenzábamos este capítulo recordando dos palabras: misterio y paradoja. Dios es misterio y acceder a él para «tratarlo» de una forma articulada y sistemática (tratado) no es sencillo, sino que exige docilidad y esfuerzo. De Dios casi todos hablamos, de alguna forma todos hemos tenido una experiencia de él, pero hablar de él desde el punto de vista teológico es algo diferente. Este ejercicio supone de antemano saber conjugar la fe y la razón, la experiencia teologal y la reflexión teórica, el respeto por el carácter apofático del misterio de Dios y la audacia ante su revelación en la carne de Jesucristo, acogiendo al Dios que se nos ha revelado tal cual es

en el espesor de la historia de los hombres para así volvernos en adoración y alabanza al Dios eterno que es vida y amor trinitario en sí mismo. No iniciamos este camino solos, ni lo estrenamos nosotros por primera vez. Hay una historia que nos precede y que tenemos que conocer para que nos ayude a mantenernos fieles al origen normativo, a seguir el método científico necesario y a buscar un lenguaje significativo para el hombre contemporáneo.

PRIMERA PARTE

EL ACCESO DEL HOMBRE AL MISTERIO DE DIOS

Capítulo II

LA CUESTIÓN DE DIOS: EXPERIENCIA, CONOCIMIENTO Y LENGUAJE

BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, G., *Presencia elusiva* (PPC, Madrid 1996); ÍD., *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios* (Sígueme, Salamanca 2011); AUGUSTIN, G. (ed.), *El problema de Dios, hoy* (Sal Terrae, Santander 2012); BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria.* I: *La percepción de la forma* (Encuentro, Madrid 1985) 201-337; ÍD., «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis,* o.c. II, 29-54; CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (BAC, Madrid 1999); CORDOVILLA PÉREZ, A., *Crisis de Dios y crisis de fe: volver a lo esencial* (Sal Terrae, Santander 2012); CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico* (Sígueme, Salamanca 2006); ESTRADA, J. A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2005); GESCHÉ, A. *Dios. (Dios para pensar, III)* (Sígueme, Salamanca 2010); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios* (Sígueme, Salamanca 2004) 63-193; LACOSTE, J.-Y., *Experiencia y Absoluto* (Sígueme, Salamanca 2010); LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios* (Encuentro, Madrid 1985); MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios* (Trotta, Madrid [3]2008); PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (Sígueme, Salamanca 2001); RAHNER, K., *Gotteserfahrung heute* (Herder, Friburgo 2009); ÍD., *Curso fundamental sobre la fe* (Herder, Barcelona [5]1998) 65-116; SCHAEFFLER, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung* (Herder, Fribrugo-Múnich 1995); ÍD., *Philosophische Einübung in die Theologie.* II: *Philosophische Einübung in die Gotteslehre* (Karl Albert, Múnich 2004) 163-190; SWINBURNE, R., *¿Hay un Dios?* (Sígueme, Salamanca 2012).

I. EL LUGAR DE LA PREGUNTA POR DIOS Y SU CONTEXTO ACTUAL

Dios como cuestión y como problema para el hombre. Antes de entrar directamente en esta problemática clásica con la que se iniciaban los tratados teológicos sobre Dios uno, queremos preguntarnos por el lugar natal de esta pregunta y por los aspectos que hay que subrayar en el contexto actual, en el cual hoy nos hacemos esta pregunta esencial al ser humano.

1. ¿Cuál es el lugar adecuado para plantearse la cuestión de Dios?

La tarea de la teología no es demostrar la existencia de Dios, sino que, dando esta por supuesta, tiene que mostrar quién y cómo es el Dios que se

revela al hombre para que sea digno de la fe en él. Por esta razón, hay una pregunta que ha surgido en la teología en la segunda mitad del siglo XX: ¿Cuál es el lugar natal de la cuestión de Dios? ¿La filosofía y sus frías afirmaciones, o la religión y su confesión comprometida y auto-implicadora? Hay que reconocer que desde ambos lugares se apunta al mismo Dios, pero, según el camino que se escoja, llegaremos a un Dios o a otro[1]:

> El Dios al que apuntan Aristóteles o Spinoza, Séneca o Kant, es evidentemente el mismo del que habla Jesús, ya que no existe más que un solo Dios. Pero el Dios al que llega efectivamente Aristóteles en su discurso, ¿es, en la imagen y en la representación que de él ofrece el mismo del que Jesús nos ha revelado algunos rasgos, considerándolos como más importantes que otros? El Dios de Jesucristo, ¿no tiene sobre el hombre un proyecto, una idea que rompe con imágenes de un dios, simple «motor inmóvil», «ser necesario», «pensamiento del pensamiento»?[2]

Pero hay dos razones que nos han llevado a introducir esta cuestión fronteriza entre la teología y la filosofía al inicio de nuestro tratado. En primer lugar, como ya decíamos en el capítulo primero en la definición del Tratado de Dios, este se refiere al único Dios que ha sido buscado a tientas por los hombres, incluso rechazado. El tratado de Trinidad comienza con la revelación de Dios en la persona de Cristo, pero también ha de acoger la pregunta que el hombre siempre se ha hecho por Dios. El tratado sobre el misterio de Dios hace referencia explícita al Dios cristiano y, en este sentido, tiene su punto de partida en la revelación de Dios realizada a través de su Hijo y que en nosotros es llevada a su plenitud por medio del Espíritu. Sin embargo, la historia de la teología trinitaria y la historia del pensamiento sobre Dios tienen mucho en común. El Dios al que se ha dirigido la filosofía, y que ha sido una de las ideas motrices de su historia, es el mismo Dios del que se ha ocupado la teología[3]. Más aún, sin querer reducir la cuestión de Dios al ámbito teológico, como si fuese una realidad exclusiva de los cristianos, hemos de subrayar que la pregunta y el discurso sobre Dios ha de ser realizado desde el lugar donde la revelación de ese Dios es acogida y experimentada. En otras palabras: el discurso filosófico que se anteponía al tratado teológico de Dios ha de ser contemplado desde el discurso teológico mismo. En realidad, ambos son inseparables, porque nos hemos dado cuenta de que una comprensión más profunda y verdadera del misterio de Dios trinitario es la mejor forma de responder a la cuestión de Dios y salir al paso tanto de la secularización como del fundamentalismo, dos formas erróneas de responder a esta pregunta.

Y en segundo lugar, Dios nunca ha sido evidente para la razón humana, si por evidencia entendemos la constatación objetiva y espacio-temporal de su presencia. Él siempre es y será una provocación para la

[1] A. GESCHÉ, *Dios,* o.c., 13.
[2] ÍD., *El Destino. Dios para pensar,* IV (Sígueme, Salamanca 2001) 169.
[3] J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis.* Nueva ed. preparada y comentada por Heino Sonnemans (Leutesdorf [3]2006).

vida de los hombres, para su razón y voluntad, para su libertad y su memoria. Hoy, quizá más que nunca, Dios no goza de plausibilidad social; sin embargo, no deja de ser una cuestión insoslayable para el hombre y la sociedad. Incluso el ser humano que ya ha dado el paso a negar su existencia (ateísmo) o la posibilidad de pronunciarse sobre ella (agnosticismo), ha de admitir al menos que previamente a su existencia existe la *idea* de Dios y la *palabra* Dios, y aunque no lo quiera tiene que hacerse cargo de ellas. Una palabra que está en nuestro lenguaje y que los hombres oímos, padeciéndola[4].

2. La cuestión de Dios resurge de nuevo en el actual contexto cultural

En el *actual contexto* nihilista y en el fondo profundamente pesimista, hay que recuperar el optimismo realista de la tradición católica. Un místico como Juan de la Cruz, nada sospechoso de defender un racionalismo exacerbado, nos dejó este sorprendente y provocador dicho de luz y de amor: «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo; por tanto, solo Dios es digno de él»[5]. Subraya, por un lado, la grandeza del pensamiento humano frente a cualquier realidad mundana y respecto del mundo en su totalidad. Un solo pensamiento vale más que todo el mundo. Es bueno recordarlo en la actual crisis de la razón, agostada muchas veces por un vulgar materialismo. Por otro lado, afirma la especial adecuación del pensamiento del hombre a la idea y a la realidad de Dios. Pero que solo Dios sea digno de él, no significa un menosprecio del resto de realidades humanas que pueden ser pensadas y vividas por el hombre. Solo es expresión de la clara conciencia de que la vida del hombre, y aquello que podemos considerar como lo más sublime (el pensamiento), ha de tender a lo más alto, a lo más digno, a lo más grande.

La expresión del poeta y místico castellano resuena en los *Pensamientos* de Pascal cuando afirma que «el pensamiento constituye la grandeza del hombre», y en la afirmación de Hegel, quien, frente a una vanidosa Ilustración, reclamaba la necesidad del conocimiento de Dios[6]. No podemos olvidar que la idea de Dios ha sido una de las ideas más fecundas en la historia del espíritu humano, en el ámbito de la filosofía (metafísica, ética, antropología), del arte, de la literatura, etc.[7]. Sin ella no es comprensible la historia de Occidente, pues «el problema de Dios pertenece de forma constitutiva al origen de la racionalidad occidental»[8]. Pero si la idea de Dios está en el origen de la racionalidad occidental, en el momento en que esta ha padecido una crisis radical (FR 4-10), ¿no

[4] K. Rahner, *Curso fundamental de la fe,* o.c., 72.

[5] S. Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor,* 34, en *Obras completas* (BAC, Madrid ²1991, ʳ2009) 156.

[6] G. W. F. Hegel, *Filosofía de la Religión,* III (Alianza, Madrid 1985) 167.

[7] Cf. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios,* o.c.; E. Brito, *Philosophie moderne et Christianisme,* I-II (Peeters, Lovaina-París 2010).

[8] Th. Rentsch, *Gott* (Walter de Gruyter, Berlín 2005) 4.

podemos decir también que participa inexorablemente de su destino, tal como ha sido comprendido por el ateísmo moderno y contemporáneo? En otras palabras: la crisis de la razón, ¿lleva necesariamente a la crisis de Dios? J. B. Metz habló ya hace unos años de la crisis de Dios en medio del florecimiento de una *religión salvaje.* Pero una crisis no lleva consigo necesariamente a la desaparición de la realidad que está en estado crítico, sino que puede llevar también a su purificación. Por eso, más bien, nos vemos obligados a pensar que la cuestión de Dios no está acabada. No tanto porque el hombre no pueda vivir sin esa pregunta, aunque Dios en realidad no exista (necesidad antropológica)[9], sino porque Dios en su realidad excesiva y desbordante no deja de cuestionar y provocar al hombre para que se pregunte por él (provocación teológica)[10]. Una cuestión que, afectando a la realidad de Dios, lleva implícita la cuestión del hombre y el sentido del lenguaje. Este problema lo afrontaremos desde tres perspectivas: la experiencia, el conocimiento y el lenguaje. Las tres perspectivas son inseparables y están esencialmente relacionadas, pero las tratamos de forma separada en función de una mayor claridad expositiva. El orden responde a que tomamos como punto de partida aquella que podemos considerar como la más amplia, la que constituye el fondo fundamental de la cuestión: la experiencia; continuamos con aquella que surge cuando la experiencia es concretada en un nivel reflexivo: el conocimiento; y finalizaremos con aquella que se expresa de una forma más concreta: el lenguaje, paradigma fundamental en donde hoy se expresa la filosofía y el pensamiento en general (giro lingüístico). Por lo tanto, de lo más amplio hacia lo más concreto: experiencia, conocimiento y lenguaje.

II. LA EXPERIENCIA DE DIOS

No es fácil poner en relación estos dos sustantivos. La historia de la teología da razón de esta difícil correspondencia. Las expresiones clásicas que ha utilizado el pensamiento teológico para hablar de la relación del hombre con Dios han sido conocimiento, por parte de la tradición católica, y obediencia, por parte de la tradición protestante. Frente al riesgo de una excesiva subjetivización y desnaturalización de la realidad de Dios, la teología ha tardado años en hacer uso de esta expresión para hablar del encuentro entre Dios y el hombre. Un autor nada sospechoso de caer en los peligros que señalábamos anteriormente y siendo consciente de esta dificultad afirma:

> Por muchos condicionamientos que lleve consigo el concepto de experiencia en la historia de la teología y en la heresiología, tanto en el ámbito católico como en el protestante, así como en la misma teología de controversia, continúa siendo indispensable si queremos entender la fe como el encuentro del hombre en su ser integral con Dios. Y, evidente-

[9] Cf. J. A. Estrada, *La pregunta por Dios,* o.c., 425-427.
[10] M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar,* o.c., 3.

mente, Dios quiere tener ante sí al hombre en su integridad y quiere que la respuesta a su palabra sea una respuesta de todo el hombre[11].

A este encuentro entre Dios y el hombre afectando a la raíz de la vida humana y a la totalidad de su ser es a lo que llamamos «experiencia de Dios». La experiencia no es sinónimo de una subjetivización de aquello que es experimentado por parte del hombre, ni tiene que ver con el método de experimentación científica que mete al objeto analizado en unas condiciones que pueden ser probadas en diferentes contextos y lugares. La experiencia de la que hablamos aquí es el *diálogo vivo e implicativo con la realidad*[12]. Pero ¿por qué utilizamos esta expresión tan compleja? Porque con la expresión *experiencia de Dios* queremos decir que Dios no es solo «objeto» del intelecto del hombre, de su razón o de su inteligencia, sino que sobre todo él está ante el hombre como el horizonte y fundamento de su existencia (trascendental), como un tú personal que le sale al encuentro desbordándolo (alteridad) y como aquella que aun por trascendente y extraña le afecta en su raíz más profunda y en su totalidad constituyendo el más profundo centro de su yo personal (comunión).

La experiencia que el hombre tiene de Dios, siendo absolutamente singular por estar Dios implicado, al tener como sujeto al hombre, incluso aunque fuera comprendido como sujeto paciente, es una experiencia radicalmente humana, y en cuanto tal las características generales que damos a toda experiencia antropológica verdadera tienen que darse también en ella. A saber, la inmediatez, la mediación y la apertura. Esta coincidencia o continuidad entre ambas no es signo de que la realidad de Dios sea una proyección del hombre, ni siquiera que la experiencia humana pueda agotar el misterio de Dios, sino que la experiencia de Dios se da en el ámbito de la realidad mundana y afecta al hombre en su raíz última. Esta no es una realidad periférica ni ajena a la vida humana, sino la forma como esta vida llega a su plenitud. No obstante, aun teniendo estas características comunes a toda experiencia humana, la experiencia de Dios es propiamente una experiencia religiosa que tiene un lugar específico en la vida humana. Esta experiencia de Dios, siendo humana y estando arraigada en un lugar específico de la vida humana, no es experiencia de un objeto más que se sitúa dentro del horizonte de la vida humana, sino que Dios es el horizonte mismo de nuestra experiencia, el fundamento y la condición de posibilidad del conocimiento humano cuando conoce la realidad como un todo, se conoce a sí mismo como sujeto consciente en autoposesión de sí en apertura radical hacia la trascendencia (experiencia trascendental). No obstante, aun cuando Dios siempre está más allá (trascendencia) y más acá (inmanencia) de la experiencia finita, la relación que instauramos con él y él con nosotros es una auténtica experiencia personal, en alteridad real y con vocación a la comunión mutua. Veamos más detenidamente estos datos esenciales de la experiencia de Dios.

[11] H. U. von Balthasar, *Gloria,* o.c. I, 201.
[12] Cf. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit,* o.c.

1. Experiencia humana

La experiencia se ha convertido en un lugar privilegiado de la reflexión filosófica y teológica. Gabriel Amengual ha señalado con acierto una serie de razones por las que la experiencia se ha convertido en un lugar de referencia a la hora de hablar del hombre en general y de la religión en particular[13]. Casi da la impresión de que la experiencia es el único lugar válido desde el que hoy se puede hablar de Dios.

a) *Razones para partir desde la experiencia*

¿Cuáles han sido las razones? Pueden ser de carácter sociológico, y tienen que ver con una sociedad que de forma consciente o inconsciente está empujando a [la idea de] Dios a un lugar privado y personal, bien por sospecha de ideología, de falta de plausibilidad social y relevancia pública, o por la aparente inutilidad para explicar la realidad en un universo científico-técnico. También podemos encontrar otras razones de carácter más positivo que tendrían que ver con la convicción de que la experiencia es actualmente un criterio de autenticidad del saber humano y que la fe en Dios, antes que un saber teórico, es un saber salvífico y práctico. La fenomenología en general y la fenomenología de la religión en particular han provocado un regreso a lo concreto, a la cosa misma tal como se nos presenta; y así ha hecho que para el estudio de cualquier fenómeno haya que partir de la experiencia, de la vivencia, del mundo concreto en el que vivimos[14]. Finalmente podrían estar detrás otras razones más culturales enraizadas en el nihilismo cultural en el que vivimos que ha propiciado en todos los órdenes de la vida humana un cambio de una razón conceptual a un pensar experiencial. En el caso concreto que hablamos de la experiencia de Dios sería una aplicación concreta del así llamado «paso atrás» heideggeriano, a fin de «buscar la fuerza no en aquello ya pensado, sino en lo impensado, desde lo cual lo pensado recibe su espacio esencial»[15]. Para nuestro caso, esto significa asumir que la experiencia religiosa es el sustrato más básico y fundamental para el pensar de la teología. No es la idea de Dios sustanciada por el pensamiento filosófico el punto de partida que ha de tomar la teología, sino la experiencia religiosa concreta la que ha de tomar como inicio de su quehacer. Pensar a Dios hoy no está ligado necesariamente al Dios de la metafísica moderna —cuyo fin han

[13] G. Amengual, *Presencia elusiva*, o.c., 193-213.

[14] K. Vaaijman, *Espiritualidad. Formas, fundamentos, métodos* (Sígueme, Salamanca 2011) 570-581.

[15] M. Heidegger, *Identidad y diferencia*. Ed. de H. Cortes y A. Leyte (Anthropos, Barcelona 1990) 111. Desde aquí hay que entender el proyecto del filósofo alemán expresado entre otros lugares, en su *Carta sobre el humanismo* (Alianza Editorial, Madrid 2000) 70. El filósofo de Friburgo propone partir desde la verdad del ser; desde ella pensar la esencia de lo sagrado; desde aquí la esencia de la divinidad; y, finalmente, la palabra «Dios». Este programa tiene un sentido verdadero en cuanto que hay que evitar una reificación del concepto de Dios, pero problemático en lo que tiene de vuelta ■ una despersonalización y «misteriorización» o mistificación de Dios.

anunciado tanto Nietzsche como Heidegger—, sino al Dios verdadero que se nos ha manifestado en la historia de Israel y en la vida y destino de Jesucristo, en espacio y tiempo concretos y determinados, que se ha dado a conocer y experimentar a lo largo de la historia y en la actualidad. Esta experiencia histórica es la que hay que tomar como punto de partida en la cuestión de Dios.

b) *¿Qué es la experiencia?*

Pero ¿qué es la experiencia? ¿Qué queremos decir con esta palabra que lo dice todo y tiene el riesgo de no decir nada? En nuestro lenguaje cotidiano *experiencia* significa una competencia que es fruto a la vez de la inteligencia y de la práctica. Desde un punto de vista más filosófico, experiencia es lo que opone a universal. En un sentido amplio, la experiencia es la comprensión adquirida a través de un viaje y, por lo tanto, solo puede alcanzarse en la medida que se hace y se vive, y solo puede hacerse y vivirse en la medida que uno se abandona a sí mismo y se pone en marcha[16]. En este sentido, Ulises, por un lado, como símbolo del hombre que regresa a su patria (retorno al origen), y Abrahán, como símbolo del hombre en éxodo hacia lo desconocido y al por-venir, por otro, se han convertido en símbolos centrales de la comprensión de la vida humana.

Según G. Amengual, si seguimos la historia filosófica del término experiencia, podemos resumir en tres los elementos fundamentales para que podamos hablar de experiencia humana[17]. En primer lugar, la *inmediatez*. La experiencia tiene que ver con la totalidad del ser humano en una relación inmediata con la realidad, que no solo le afecta a su razón e inteligencia, sino al centro más íntimo de su ser, que desde la terminología bíblica solemos denominar como corazón. En segundo lugar, para que haya una experiencia verdadera y no sea fruto de una alucinación, proyección o imaginación del sujeto, esta tiene que ser *mediada e interpretada*. No hay un acceso directo a la realidad de forma inmediata, sino que esa inmediatez nos llega siempre mediada en un contexto cultural (lenguaje). Ya se ha hecho clásica la afirmación de P. Ricoeur: toda experiencia es una adecuada relación entre presencia e interpretación. Una mediación que no tiene que ser un obstáculo para la inmediatez de la experiencia, porque toda mediación se define por ser una mediación para la inmediatez. La tercera característica es la *apertura*. Toda experiencia, para que sea nominada como tal y para ser verdadera, tiene que abrirse necesariamente a otras experiencias, porque siempre la experiencia humana es experiencia de finitud ante una realidad in-comprensible, es decir, imposible de abarcar con nuestra experiencia, que nos desborda sobrecogiéndonos y sobrepasándonos. Es experiencia de finitud ante una realidad que nos precede y nos excede.

[16] H. U. von Balthasar, *Gloria*, o.c. I, 209. El autor habla de la expresión latina *experior* y de la alemana *Erfahrung* (experiencia), más que de *Erlebnis*, que podríamos traducir por vivencia.

[17] Cf. G. Amengual, *Presencia elusiva*, o.c., 193-213.

2. Experiencia religiosa

La experiencia de Dios es una experiencia radicalmente humana, aunque dentro de ella tiene una naturaleza específica que habitualmente conocemos como experiencia religiosa. La religión no entra en competencia con otros conocimientos del ser humano. No es un suplemento de experiencia o un tipo de conocimiento que el hombre no puede conquistar por otros medios. En este sentido no está más allá o separada de la acción estética o ética del hombre, del conocimiento especulativo o científico. Más que estar más allá de la vida humana, está *en* ella. La teología dirá en este sentido que porque Dios está *más allá* del mundo (trascendencia) puede estar realmente *en* el corazón del mundo (inmanencia). F. Schleiermacher ha mostrado que la religión es el sentido humano que hace posible percibir la realidad como un todo. Desde este punto de vista no podemos considerar la experiencia religiosa como excéntrica o periférica respecto a la vida humana, sino más bien como *sentido para la totalidad* y la *presencia*. La experiencia religiosa trasciende la vida humana en su cotidianidad y en su sentido primero, pero esa trascendencia y exceso de sentido se da desde y en la realidad humana, no fuera de ella. No tiene que ver tanto con la nostalgia o ausencia de un absoluto, sino con la presencia fundante y acogedora. Si la experiencia religiosa tiene, por lo tanto, su singularidad y especificidad, esto no significa que se pueda situar aparte de las otras acciones humanas. Es una acción humana específica, pero su especificidad está en esa capacidad de integrar, unir, relacionar, hacer ver la realidad en su totalidad con unos ojos nuevos. Esta no hay que situarla, por lo tanto, en concurrencia con el estudio o el conocimiento adquirido en otras ciencias, un error habitual en debate moderno entre ciencia y religión, sino en una forma nueva de ver la realidad.

Desde esta perspectiva fundamental, ¿cuáles son las características de la experiencia religiosa? Sintetizando mucho podemos decir que en ella se dan estos elementos esenciales que tienen que ver con los que anteriormente hemos enumerado de la experiencia en general. En primer lugar, ha de darse un conocimiento inmediato de una realidad singular. No se trata de saber de oídas o de segunda mano, sino que ha de darse en la inmediatez del conocimiento personal. Aquí ya es clásico citar el texto de Job, quien, rendido ya ante el misterio personal e incomprensible de Dios que se le revela, exclama después de un duro careo: «yo te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5). En segundo lugar, este conocimiento inmediato ha de afectar a la persona en su totalidad, que en el lenguaje religioso habitual hemos llamado un encuentro personal. Este encuentro no puede quedarse en la superficie, sino que, en tercer lugar, el hombre es afectado en su centro y raíz vital, transformándolo y des-centrándolo. El lenguaje religioso utiliza en este caso el término clásico de conversión. Aquí podríamos ilustrarlo con cualquier texto bíblico que narre una conversión. Y, finalmente, la experiencia religiosa es ante todo apertura a un misterio que nos sobre-coge y nos sobre-pasa (exceso). Si toda experiencia humana por su propia naturaleza no puede cerrarse en sí misma, con mayor razón la experiencia religiosa cuyo objeto último es el misterio incomprensible e inabarcable que ha sido nombrado como Dios. El texto bíblico que ilustra

bien este aspecto es el encuentro de Moisés con Dios desde la zarza ardiente (Éx 3,1-14) o la teofanía de Yahvé en el Horeb (Éx 34) que han ilustrado a tantos teólogos y místicos a lo largo de la historia (Gregorio de Nisa).

3. Experiencia de Dios

Hasta ahora hemos intentado mostrar que la experiencia de Dios es una experiencia radicalmente humana, es decir, que no es totalmente extraña a la estructura fundamental de su ser; no le enajena o aliena, sino que lleva esta naturaleza a su más alta expresión. Dentro de lo que el hombre vive y experimenta, cuando se da una experiencia de Dios podemos integrarla dentro de lo que comúnmente llamamos experiencia religiosa, que, pidiendo una región propia y específica, no se sitúa en concurrencia con otras formas de experiencia (ética, estética, etc.). La experiencia religiosa es sobre todo la experiencia que nos abre al Misterio, al misterio santo que los cristianos llamamos Dios. Ahora bien, ¿cómo podemos caracterizar ahora esta experiencia de Dios? En primer lugar, esta experiencia es *trascendental,* pues no se remite a un objeto dentro del mundo, sino que remite a las condiciones de posibilidad de toda experiencia humana como su horizonte y fundamento. Pero inmediatamente tenemos que añadir que se trata de una auténtica experiencia *personal*, en cuanto ese Dios, horizonte y fundamento, es a su vez el Tú absoluto del hombre que le invita a un diálogo personal y que irrumpe en su horizonte vital a través de un acontecimiento histórico y concreto. Es una experiencia trascendental, mediada a su vez históricamente, que termina en un encuentro personal que alcanza la posibilidad de una auténtica inmanencia en la *comunión* regida por la ley de la gratuidad[18].

a) *Experiencia inobjetivable*

Dios nunca es un objeto de experiencia junto a otros. Si fuera así estaríamos convirtiendo a Dios en un ídolo a la medida de nuestra razón u horizonte, colocándolo así en competencia y rivalidad con el conocimiento normal de las cosas. La experiencia de Dios es ante todo experiencia inobjetivable en el sentido de que Dios no se sitúa como un objeto más dentro del horizonte humano para ser experimentado por nosotros. Él es ese horizonte mismo y la condición de posibilidad última y radical de la experiencia humana en cuanto tal. Karl Rahner lo ha expresado con su habitual profundidad y belleza:

> Dios no es algo que, junto a otras cosas, pueda ser incluido en un sistema homogéneo y conjunto. Decimos *Dios* y pensamos la *totalidad,* pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino como la totalidad en su origen y fundamento absolutos; el ser al que no se puede abarcar y comprender, el inefable que está detrás, delante y por encima de la totalidad a la que pertenecemos nosotros, con nuestro conocimiento

[18] K. Rahner, *Gotteserfahrung Gottes* (Herder, Friburgo 2009).

> experimental. La palabra *Dios* apunta a este primer fundamento, que no es la suma de elementos que sostiene y frente a la cual se encuentra, por eso mismo, creadoramente libre, sin formar una totalidad superior. Dios significa el misterio silencioso, absoluto, incondicionado e incomprensible... Dios significa el fundamento incondicionado y condicionante que es precisamente misterio santo en su inabarcabilidad[19].

La experiencia de Dios es una experiencia específica que, aunque no puede ser confundida con otro tipo de experiencias humanas (ética, estética, etc.), es difícil de determinar después en categorías filosóficas y teológicas. Que ella sea una experiencia específica no significa que tenga que ser entendida como *una* experiencia particular *junto* a otras. No tiene por qué traducirse inmediatamente en un dato de conciencia o en un sentimiento particular. No es ese el nivel donde esta se sitúa. La experiencia de Dios se refiere al fundamento y horizonte de la vida humana (trascendental), constituye la última profundidad y radicalidad de toda experiencia personal y espiritual del ser humano (amor, fidelidad, esperanza) y de esta forma constituye la totalidad originariamente indivisa de la experiencia en la que la persona espiritual se posee a sí misma, es decir, es persona cabal[20]. En este sentido, con Rahner y Zubiri, podemos decir que el hombre no *tiene* tanto una experiencia concreta de Dios, sino que él *es* en la totalidad de su ser experiencia de Dios, en el sentido de que el hombre en su estado actual solo se puede comprender como aquel que tiene capacidad para preguntar por la realidad como un todo (en su origen y fundamento radical) y a la vez es consciente de que él se pregunta por esta realidad y por él mismo como sujeto que constitutivamente es pregunta, cuestión viva para sí mismo.

b) *Experiencia personal*

La teología actual subraya con razón que Dios no puede ser confundido con un ídolo. Es decir, que él está más allá de las realidades de este mundo que son objeto de experiencia para el hombre *(experiencia trascendental).* Pero junto a esto hay que añadir inmediatamente que Dios no es solo horizonte y fundamento de la vida humana, sino que es el Tú absoluto ante el que el hombre vive su existencia como gracia y misión. Si Dios no fuera un tú personal ante el hombre, en el fondo, él terminaría por desaparecer del mundo como un fantasma indescifrable, sin capacidad para hablar al hombre, para hacer alianza con él, para llamarle a una vocación; en realidad, no tendría capacidad real para su encarnación en el mundo. Para Karl Rahner, autor que como ningún otro ha insistido en este carácter trascendental, la experiencia de Dios es siempre mediada (a través de la creación y de la existencia humana), personal y dialógica (en el sentido que el hombre puede dirigirse a Dios como un tú)[21] y ha adquirido su máxima radicalidad en la historia con Jesucristo. En este sentido, no es suficiente hablar de la

[19] K. RAHNER, *La gracia como libertad* (Herder, Barcelona 1972) 20.
[20] ÍD., *Gotteserfarung heute,* o.c., 28.
[21] Cf. M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Sígueme, Salamanca 2003).

experiencia de Dios como experiencia trascendental, sino que también esta ha de estar mediada por la dimensión histórica y categorial, pudiendo hablar de una auténtica experiencia dialógica y personal[22].

Pero ¿es posible aplicar a Dios el concepto persona? ¿Podemos decir que Dios es un ser personal? Si Dios es esa realidad última, fundamento fundante, ¿podemos aplicar a la realidad infinita e incomprensible un concepto que implica limitación y alteridad? Esta cuestión aparece ligada a Fichte y la famosa controversia sobre el ateísmo[23]. Si bien esta parecía superada, hoy ha vuelto a cobrar plena actualidad debido a una serie de circunstancias, entre las que podemos destacar la influencia conjunta de una corriente neo-oriental en el mundo occidental que acentúa la inefabilidad e incomprensibilidad del misterio hasta tal punto que pierde toda posible descripción o identidad personal, así como determinadas filosofías posmodernas, que en la afirmación de un Dios personal perciben una amenaza tanto a la verdadera alteridad de Dios como ser totalmente Otro, así como un peligro para la libertad del hombre. El carácter personal de Dios está hoy cuestionado de nuevo por las nuevas corrientes de pensamiento que de una forma genérica podemos llamar deísmo, esoterismo y agnosticismo posmodernos.

Esta tendencia parte en realidad de un prejuicio que considera que poner nombre a Dios o afirmar de él que es un ser personal es limitarlo. Y Dios, si es realmente Dios, no puede tener límites. No obstante, digamos ya de entrada que paradójicamente negarle este carácter personal a Dios (libertad, voluntad, rostro, nombre, palabra) es en realidad imponerle un límite por nuestra parte. Es evidente que cuando hablamos de la personalidad de Dios o de Dios como ser personal, no queremos decir que él es persona como el ser humano es persona. La utilización de este concepto para hablar de Dios se realiza desde la analogía que según la tradición católica afirma siempre la semejanza en la mayor desemejanza entre Dios y la criatura. En este sentido, es verdad que en nuestro discurso sobre Dios debemos evitar caer en un craso antropomorfismo. Pero, a la vez, también nos tenemos que plantear qué significa realmente la revelación antropomórfica de Dios tal como aparece en la Sagrada Escritura: ¿es una burda proyección de lo mejor y de lo peor que se encuentra en el alma humana?, o, por el contrario, ¿es la expresión de que ese Dios que se ha revelado en forma humana es un Dios personal, al que se le puede invocar con un nombre, buscar su rostro, pedir su favor, cantar su alabanza, escuchar su palabra y obedecer su voluntad? ¿No es la revelación antropomórfica de Dios expresada en el AT la anticipación de la encarnación de Dios testimoniada en el NT? Si Dios no es un ser personal, se pondría en entredicho que de verdad pueda haber una palabra de Dios, una revelación auténtica en el sentido pleno de la palabra, una verdadera encarnación. Todas estas realidades sobre las que se basa la fe cris-

[22] Cf. K. RAHNER, *Gotteserfarungen heute,* o.c., 41-50.

[23] J. G. FICHTE, «Ueber den Grund unseres Glaubens an eine götliche Weltregierung», en ÍD. *J G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Ed. de R Lauth y H. Gliwitzky, I/4 (Stuttgart 1977) 347-357; cf. K. MÜLLER, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild* (Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 2006) 97-104.

tiana no serían más que unas formas mitológicas de decir realidades fundamentales del ser humano, pero no estrictamente una revelación de Dios.

Algunos autores que defienden esta teoría se apoyan en la tradición veterotestamentaria que prohíbe hacerse cualquier imagen de Dios (Éx 20,4; Dt 4,15). Pero ante esto hemos de decir que la prohibición de hacerse una imagen de Dios está dirigida contra una imagen estática con la que se quiere cosificar y dominar su realidad y su misterio. Para la tradición bíblica, a Dios se le experimenta en un teo-drama, es decir, en cuanto que tanto Dios como el hombre están envueltos y comprometidos en una historia de relación, que llamamos historia de la salvación y de la revelación. Solo desde aquí es legítimo hablar de Dios y precisamente como un ser personal, que es capaz de hablar y entrar en relación, que tiene capacidad de amar y de fidelidad hasta el extremo, que es sujeto de una voluntad libre. De esta forma podemos decir que la prohibición de hacerse una imagen de Dios que aparece en la Escritura está en función de la defensa de la personalidad de Dios y de la convicción de que la única imagen verdadera de Dios es el hombre, en su capacidad de hablar y entrar en relación, en su creatividad, en su capacidad de perdonar y en su capacidad de experimentar la alegría. De tal manera que, como muy bien ha subrayado Klaus Berger, el concepto de persona en la Escritura no viene determinado tanto por el concepto de subjetividad y vida interior cuanto por su condición de ser una realidad abierta, por su «aperturidad» *(Öffentlichkeit)*. Desde esta característica fundamental se entiende la doctrina trinitaria no como una injerencia del pensamiento griego o de la dogmática eclesial en el contenido original de la Escritura, sino dentro de la comprensión del Dios único que se abre en búsqueda de la divinización del hombre[24].

c) *Triple forma de la experiencia de Dios*

La experiencia de Dios en el mundo se caracteriza por tres rasgos fundamentales que se encuentran en toda auténtica experiencia religiosa, pero que hallan su máxima expresión en la doctrina trinitaria. Estos son la trascendencia, la historicidad y la inmanencia, si la experiencia es comprendida desde la naturaleza del «objeto»; y la alteridad, la relación y la comunión si la miramos desde la perspectiva del hombre ante la divinidad[25].

— Originario fundamento trascendente

La primera forma de la experiencia de Dios se refiere a su percepción como *originario fundamento trascendente* de toda la realidad. Ya hemos hecho referencia a esta perspectiva más arriba al hablar de la experiencia trascendental para evitar que Dios sea comprendido como un objeto sin

[24] K. BERGER, *Ist Gott Person? Ein Weg zum verstehen des christlichen Gottesbildes* (Gütersloh 2004) 197-206.

[25] Cf. H. KESSLER, «Religiöse Grunderfahrungen und der Glaube an der dreieinen Gott», en ÍD., *Den verborgenen Gott suchen* (Schöningh, Paderborn 2006) 28-51.

más de nuestro mundo. La primera experiencia que el hombre hace de Dios es una experiencia de trascendencia, es decir, que él está ante una realidad que le excede y le trasciende absolutamente. En esta primera forma Dios se manifiesta al hombre ante todo como fundamento trascendente del mundo, como lo Incondicionado y lo Incomprensible.

Desde este punto de vista no puede parecer extraño que las diferentes religiones hayan hablado de Dios con imágenes y metáforas del mundo natural como el horizonte ilimitado, el cielo, el océano, el abismo, la fuente, la noche. También esta característica ha encontrado su lugar en la tradición judeocristiana. En el AT esta es quizá la forma más significativa cuando el hombre se encuentra con Yahvé. Él es esa presencia elusiva que el hombre percibe como misterio sobrecogedor y fuego purificador, al que nadie puede ver y permanecer con vida (cf. Éx 33,18-20). Aunque el NT reconfigurará radicalmente esta forma de experiencia a través de la revelación encarnada de Cristo y la donación interna del Espíritu, sin embargo, no han faltado testimonios en la gran tradición cristiana que han recordado que esta forma de experiencia de Dios no puede ser totalmente desterrada. No solo la compleja mística del Maestro Eckhart y sus seguidores, sino un autor tan pegado al testimonio bíblico y al «pensamiento místico-personalista» como Juan de la Cruz ha sido muy sensible a esta perspectiva. En la *Subida del Monte Carmelo* hay que pasar por la noche purificadora de los sentidos, por la noche del espíritu, para finalmente alcanzar la cima del monte donde Dios es experimentado a la vez como Todo y como Nada.

La respuesta fundamental del hombre ante esta experiencia de Dios es el silencio y la adoración, como formas privilegiadas de lo que conocemos como teología apofática y negativa. No obstante, hay que advertir que esta forma de la experiencia de Dios contiene en sí un potencial que puede llevarla a la contradicción, pues en la trascendencia, incomprensibilidad e indeterminación concreta en la permanece el rostro y poder de lo divino, es posible que este pueda ser comprendido de forma ambivalente como amor y odio, como realidad fascinante y tremenda, como poder sanador y destructor. El silencio y la adoración pueden convertirse en temor y miedo. Por eso es absolutamente necesario completarla con la siguiente forma de la experiencia de Dios.

— Encuentro dialógico y personal

Por el conocimiento que tenemos de la historia de las religiones expresada en sus textos y monumentos, ni Dios ni el hombre se conforman con este tipo de relación que acabamos de mencionar más arriba. Toda narración de orden religioso que nos habla de la relación entre ambos da razón, de una u otra manera, de un encuentro personal mediado por la palabra, sea del hombre o de Dios, y referido a la libertad y voluntad de ambos. Dios es experimentado por el hombre en su dimensión personal como alguien con quien es posible entrar en relación y suscitar un verdadero encuentro en alteridad. Desde esta perspectiva, Dios es conocido y se hace presente mediante acontecimientos históricos, se revela a través

de sueños y voces interiores, y manifiesta su voluntad mediante mediadores personales. Desde esta experiencia dialógica Él es representado con imágenes provenientes del mundo personal tales como pastor, guerrero, señor, padre, madre, amado, voz, etc., y el hombre sabe que puede relacionarse con él mediante la oración, el sacrificio, la alabanza y la plegaria. Aquí la tradición judeocristiana es muy prolija, pues esta es la forma preferida de expresar la relación de Dios y la criatura, tanto en el AT desde la realidad de la Alianza y especialmente en el NT desde la revelación histórica y concreta de Jesucristo. El hombre no se ha encontrado solo con el Dios incomprensible y trascendente, sino con el Dios humilde y encarnado, hecho historia, rostro y fragmento.

La respuesta fundamental del hombre ante esta forma de la experiencia de Dios es la escucha y la palabra; en terminología paulina, la obediencia de la fe. La cercanía de Dios, su revelación en la historia, hace que la ambigüedad anterior se disipe, pues aquí Dios se revela como aquel que se ha puesto decididamente a favor del hombre. No obstante, si no se compagina con la anterior puede llevar a un riesgo de identificar a Dios con esas realidades que nos le median y nos lo revelan. El riesgo de la experiencia religiosa es confundir la forma de la aparición de Dios con Dios mismo, la imagen con la esencia de la divinidad. Hay que evitar tanto una idolatría que raya en el fetichismo al identificar sin más la imagen con la realidad, como también la tendencia iconoclasta que prohíbe la utilización de imágenes para representar a Dios, porque en el fondo desconfía de la capacidad de la realidad creada para decir y expresar a Dios. La verdadera experiencia de Dios se aleja tanto del positivismo de la idolatría como del idealismo iconoclasta.

La experiencia de Dios solo puede tener como punto de partida la singularidad de un acontecimiento histórico que tiene una incidencia real en el espacio y en el tiempo y que deja tras de sí un lugar visible para la memoria que remite de forma constante a este acontecimiento y experiencia original. Toda interpretación de este hecho original, en su verdad siempre mayor y en su necesidad de abrirse a su realidad que está siempre más allá del sujeto que experimenta, no puede realizarse de espaldas a este acontecimiento, bien sea por olvido inconsciente o por ruptura explícita con él. La unicidad del acontecimiento histórico concreto en el que se da el Misterio tiene que estar siempre como fundamento del camino que el hombre hace a través del diálogo con esa realidad que le desborda y sobrepasa. Si se desvincula de este origen histórico-concreto, la experiencia degenera fácilmente en lo que en la historia conocemos como gnosticismo.

— Experiencia de inmediatez y comunión

Ni la experiencia de trascendencia ni el encuentro personal en alteridad agotan las posibilidades de la experiencia de Dios. Ambas están orientadas hacia una relación y encuentro íntimo que podemos denominar *experiencia inmanente.* Esta es la experiencia que tiene el hombre de una presencia de Dios en lo más íntimo de su ser y en todas las cria-

turas (panenteísmo). La inmediatez con Dios y la comunión de Dios con todas las criaturas son el destino último de la experiencia religiosa. Esta, de hecho, se da en todas las tradiciones religiosas, aunque no en todas con el mismo peso y significación. Los signos para expresar esta experiencia de lo divino también son universales. Entre otros se utilizan las imágenes o expresiones como alma, espíritu, aliento, fuerza vital, energía, inhabitación, brahman, etc. También encontramos esta perspectiva mística en la Escritura, en aquellos textos de la teología joánica y paulina que ponen de relieve la presencia del Espíritu en la vida del creyente (Jn 14-16 y Rom 8,1-30) y cuando dice explícitamente que fin último de toda la realidad es que Dios sea todo en todos (1 Cor 15,28). Esta forma de la experiencia de Dios ha sido desarrollada de una forma muy considerable en la tradición cristiana en lo que comúnmente conocemos como tradición mística.

Esta tercera característica también tiene sus peligros. Si en la primera perspectiva es patente el riesgo del dualismo y en la segunda el de idolatría, en esta tenemos el riesgo de subjetivización de la experiencia religiosa y finalmente de panteísmo. Para evitarlos es necesario articular correctamente estas tres perspectivas, así como poner el énfasis en la revelación de un Dios personal. Precisamente estas dos cuestiones se ponen muy bien de relieve en la doctrina trinitaria, pues esta afirma de forma incuestionable la revelación de un Dios personal en la triple dimensión de trascendencia (Padre), de historia (Hijo) y de inmanencia (Espíritu).

III. EL CONOCIMIENTO DE DIOS Y SU REVERSO

¿Qué queremos decir cuando en la teología hablamos del conocimiento de Dios? Es evidente que cuando hablamos de conocimiento no queremos referirnos a una primera forma de este que ha dominado la última parte de la historia de Occidente y que es entendido ante todo como una forma de dominar la realidad. Más bien hay que entender este conocimiento como un acto de comunicación y principio de relación, donde este es entendido como una acción comunicativa entre sujeto conocido y sujeto cognoscente. Conocer a Dios es entrar en relación con él y no implica necesariamente la voluntad de subyugación de su realidad a la medida de nuestro horizonte de comprensión o nuestra experiencia mundana. Dios es cognoscible, aunque no aprehensible. Sin embargo, no hay que ser tan ingenuos como para no reconocer que en la historia del pensamiento filosófico y teológico el hombre ha tenido la tentación de querer apresar el misterio de Dios con su razón. Como afirmaba lacónicamente H. Urs von Balthasar, gran conocedor del esfuerzo grandioso y titánico del Idealismo alemán, la razón busca siempre su propia presa[26].

[26] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual* (Guadarrama, Madrid 1960).

1. El conocimiento de Dios a partir de la creación

Si la vida y el destino de Jesucristo es el punto de partida que nos abre a la revelación y al conocimiento del Dios trinitario, ¿no sería mejor y más conveniente abandonar la vieja pretensión católica de afirmar la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la creación? Y si es así, ¿qué Dios alcanzaría la razón humana?, ¿el Dios de la filosofía que lo ha comprendido como fundamento del mundo y sentido de la vida humana, que tanto incomodaba a Lutero y a Pascal, o el Dios de Abrahán, Isaac, Jacob, el Dios de los *profetas* y de Jesucristo que es fuego, palabra y santidad? Ya hemos dicho que no hay más que un único Dios revelado en una historia que se inicia en la creación, llega a su culmen en la encarnación y será llevada a su consumación cuando Dios llegue a ser todo en todos.

a) *Afirmaciones en la Sagrada Escritura*

El lugar clásico de la afirmación de la posibilidad del conocimiento de Dios desde la creación se encuentra en Sab 13,1-5, aunque en realidad todo el AT está lleno de referencias a esta idea desde una teología de la creación y de la sabiduría que ve la huella de Dios en la belleza y hermosura de la creación (Sal 19,2; 93; 104; 147,4-5.15-20; Gén 1,1-8.14-19; Eclo 43,1; Prov 8,22-31; Job 38,7.31-33). El capítulo 13 forma una unidad junto con el 14 y el 15 (13,1-15,19) con la intención de realizar una crítica general de la idolatría en sus tres formas fundamentales: la divinización de las fuerzas de la naturaleza y los astros propia de los filósofos de tendencia helenista (13,1-9); el culto a los ídolos fabricados por el hombre (13,10-15,7), y el culto a los animales con ciertas reminiscencias de los cultos egipcios (zoolatría). La idolatría es cualificada como necedad, lo que se opone a la sabiduría, aunque esta necedad se convierte en fuente de injusticia en el trato con los hombres y de extravío o perversión moral (Sab 14,27). La primera forma de extravío religioso es el culto a los elementos de la creación, la divinización de la naturaleza. El autor reconoce una serie de valores en este proceso idolátrico, como por ejemplo la contemplación de la naturaleza. En realidad, esta primera forma de idolatría es la menos grave de las tres. Por esta razón, el juicio subjetivo que se realiza sobre los hombres que caen en ella es bastante moderado, pues, aun siendo inexcusables, no merecen una grave reprensión (v.6-9). Un juicio más duro es realizado sobre aquellos que se han dejado seducir por los ídolos y han llamado dioses a las obras de sus manos. Mientras que la naturaleza y la creación dejan traslucir algo del misterio de Dios, su creador, no así las obras de los hombres.

El autor del libro parte de la posibilidad del conocimiento de Dios a través de la belleza y de la bondad de la creación (Génesis). A través de las obras puede reconocerse al Creador y al Artífice de ellas. Israel ya había reflexionado sobre la grandeza y el poder de Dios en la creación (cf. Job 36,22-26; Sal 19,2; Is 40,12-14). Ahora, desde una influencia griega se añade una nota nueva: el universo es concebido como una bella obra de

arte que tiene capacidad para llevarnos a su artífice y creador[27]. En el texto no se justifica esta idea, sino que se da por supuesto que, a pesar de la diferencia que existe entre Dios y la creación, hay una semejanza entre ellos. El Artífice ha dejado su huella en sus propias obras. El error de estos hombres estaría en su incapacidad para trascender e ir más allá de la hermosura y belleza de la creación. Se han quedado fascinados por su hermosura y no se han dirigido a su autor. La afirmación más importante para nuestro tema está en el versículo 5 cuando se dice que «a partir de la belleza y hermosura de las criaturas se llega *por analogía* a descubrir a su Autor». Por primera vez en la Escritura se encuentra el termino analogía aplicado al proceso del conocimiento de Dios. No parece que el autor esté utilizando este término según el significado técnico que adquirirá más tarde en las escuelas filosóficas. Podríamos hablar de una proporción de correlaciones. Es un proceso racional de causalidad y eminencia sin precisar mucho más[28].

En términos parecidos se expresa san Pablo al comienzo de la carta a los Romanos. Aunque aquí el contexto es algo diferente. El propósito del Apóstol es afirmar y subrayar la universalidad de la salvación, tanto para judíos como para gentiles. Dios nos justifica y nos salva a todos sin excepción por Jesucristo mediante la fe. Y, por esta razón, ante esta justificación todos somos igualmente pecadores: los paganos y los judíos. Nos interesa la afirmación sobre los paganos o los gentiles. Para Pablo y su tiempo, la cuestión del conocimiento natural de Dios no era un problema teórico, al menos en primer lugar y de forma explícita, sino una cuestión práctica que está en relación con el problema de la primera misión cristiana. Hay una diferencia entre paganos y judíos a la hora de presentar el mensaje de la salvación, ya que ambos provienen de tradiciones y experiencias religiosas diferentes. ¿Cómo puede encontrarse Pablo con los paganos y cómo situarse ante su religiosidad y actitudes morales?

En 1 Tes el apóstol Pablo habla claramente de la necesidad que tienen los paganos de abandonar el servicio y culto a los dioses para volverse al Dios vivo y verdadero. Critica sin ambigüedades su moral relajada en textos como en 1 Cor 5,9; Gál 2,12 y Rom 1,18-32, pero a la vez reconoce que entre ellos se da una fuerte conciencia del bien y del mal, de la que los cristianos pueden aprender (cf. 1 Cor 5,1; Flp 4,8). ¿Cómo es posible esta conciencia moral entre los paganos, ejemplo de vida incluso para los cristianos? Para fundamentar esto, el Apóstol asume la teoría de la temprana teología judía de la sabiduría, según la cual Dios creó el mundo a través de su palabra creadora, que en realidad es identificada con la sabiduría. Si todo ha sido creado por la palabra y la sabiduría, todas sus criaturas poseen y tienen un sentido para Dios. Ellas están impregnadas del amor y de la bondad de Dios (Sab 8,12-36; Job 28; Eclo 24,1-6; Sab 7,15-8,1; 9,1-3). No obstante, el Apóstol da a esta teología judía su nueva experiencia cristiana. Como Pablo ha reconocido la sabiduría creadora de Dios en Cristo (1 Cor 1,30; 2,6ss), él confiesa a Dios como el creador y a Jesucristo como el mediador de la antigua y nueva creación (1 Cor 8,6;

[27] Cf. Nota a Sab 13,3 de *La Bible de Jérusalem* (París 1998).
[28] Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La Biblia del Peregrino, Antiguo Testamento. Poesía* (Mensajero, Bilbao-Estella [2]1998) 1132.

Col 1,15-20). Este conocimiento de Dios y de Cristo le permite asumir y afirmar la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de esta sabiduría con la que Dios ha creado todas las cosas y que está de esta forma presente en todos los hombres. Para Pablo, el mundo descansa y se asienta en la sabiduría creadora de Dios y al mismo tiempo hace que este sea inteligible y tenga capacidad para revelar a Dios[29]. El resplandor y esplendor del poder del Creador en la creación descendió al corazón del hombre permitiéndole así reconocer al Creador. Ahora bien, que tenga capacidad no significa que de hecho lo haya hecho. Por esta razón, hay que entender que mientras, según el relato lucano de Hch 17,22-31, Pablo mantiene un acercamiento positivo hacia la religiosidad y capacidad moral de sus oyentes, en este fragmento de la carta a los Romanos muestra su lado más crítico y duro con ellos[30].

Si este es el trasfondo teológico del texto, todavía hay dos aspectos que tenemos que subrayar. El primero es que el conocimiento de Dios a través de la creación no ha llevado siempre a la adoración, glorificación y reconocimiento de Dios. El conocimiento no puede reducirse al conocimiento intelectual como si Dios fuera un objeto más junto a otros objetos de nuestro conocimiento. El conocimiento es una manera de ser, implica una actitud global de la existencia y un comportamiento moral determinado. La lógica del conocimiento pone en juego la libertad, la racionalidad y la afectividad del ser humano[31]. Sin las actitudes de la adoración y el reconocimiento de Dios, este mismo conocimiento desembocaría en idolatría, trocando la verdad de Dios en la mentira y sirviendo a la criatura en vez de al Creador. El segundo aspecto es que la creación es ya una forma de manifestación de Dios. No es la revelación o manifestación de Dios en Jesucristo, pero es manifestación al fin y al cabo (cf. Rom 1,19; 3,21). El conocimiento de Dios a partir de la creación presupone la manifestación de Dios en esa creación; es él quien se da a conocer y por eso dice san Pablo que los gentiles son inexcusables. Y en segundo lugar, una actitud que implica al ser humano en su totalidad, pues el conocimiento de Dios nace y perdura solo en la adoración y el agradecimiento.

En un esfuerzo por realizar una verdadera teología ecuménica es necesario advertir que este versículo es interpretado en un sentido diverso según las diversas tradiciones cristianas. Mientras que para la teología católica desde este versículo, como veremos después, puede justificarse la afirmación de que Dios puede ser conocido a través de la luz natural de la razón (Vaticano I), los reformadores subrayan la universalidad del fenómeno religioso y la imposibilidad de un auténtico conocimiento del verdadero Dios separado de la revelación de Jesucristo. Este sentimiento religioso natural de los hombres conduce a la superstición o al orgullo espiritual (Calvino-Barth). Para la Ortodoxia aquí se fundamenta la afirmación de que Dios se revela a los hombres a través de la

[29] Cf. P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga [15]1998) 43.

[30] Ibíd., 36.

[31] J.-Y. LACOSTE, «Connaissance de Dieu», en DCTh, 255s.

belleza de la creación y pone de manifiesto la verdad de su providencia en el mundo (Sal 104)[32].

b) *En el Magisterio de la Iglesia*

La necesidad de la relación entre la fe y la razón es un sello de marca del cristianismo. Esta ha sido vivida desde sus orígenes como una realidad más o menos pacífica (cf. Rom 1,20; Hch 17,16-32). Es verdad que la forma de entender esta relación ha sido diversa y en este sentido ha habido algunas tensiones entre aquellos que subrayaban más la paradoja de la fe respecto a la razón (Tertuliano) o quienes eran proclives a buscar más bien los puntos de convergencia entre ambas (Clemente de Alejandría)[33]. No es este el lugar para ofrecer la historia de este fecundo diálogo, pero en él hay que mencionar el siglo XIX, pues en el Concilio Vaticano I la Iglesia católica se vio en la necesidad de pronunciarse explícitamente sobre esta cuestión frente a un racionalismo estrecho que solo estaba dispuesto a aceptar las verdades de fe que pudieran ser demostradas por la razón; y frente a un fideísmo exagerado que ponía bajo sospecha toda posibilidad de la razón como condición de posibilidad del acto de fe y camino en el conocimiento de Dios[34]. Lo que la Iglesia defiende en esta cuestión no es tanto una determinada opción filosófica, sino una afirmación de primer orden: la fe es un acto plenamente humano y libre, y por esta razón puede ser ofrecida a todos los hombres. El cristianismo tiene una pretensión de verdad y una capacidad intrínseca de diálogo con todos los hombres y con todas las culturas desde el reconocimiento del otro en su diversidad y libertad inalienables y en la capacidad humanizadora de su fe[35]. El Magisterio de la Iglesia defiende en definitiva una razón abierta y una fe iluminada[36]. La relación entre la libertad del hombre, la verdad del mensaje evangélico y la universalidad de la propuesta cristiana son las tres cuestiones que entran en juego. Veamos los momentos más significativos en los que el Magisterio de la Iglesia se ha pronunciado explícitamente sobre esta cuestión a lo largo de los siglos XIX y XX.

— Concilio Vaticano I

El fragmento de la carta a los Romanos que acabamos de comentar más arriba es el texto que sirve de base al Concilio Vaticano I para afirmar la posibilidad del conocimiento de Dios a través de la luz natural de la

[32] Cf. *La Bible.* Traduction Oecuménique (Cerf, París [11]2010) 2430. Nota a Rom 1,20.

[33] Cf. T. RUSTER, *El Dios falsificado* (Sígueme, Salamanca 2011) 25-85.

[34] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «El camino de acceso a la realidad de Dios», a.c., 37-48.

[35] Cf. Ch. THÉOBALD, *Le Christianisme comme style.* I: *Une manière de faire de la théologie en post-modernité* (Cerf, París 2007).

[36] A pesar de su importancia, dejo fuera de esta exposición el magisterio de Benedicto XVI en esta cuestión. Cf. A. CORDOVILLA, «Por una razón abierta y una fe iluminada. Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbona y la Universidad de la Sapienza»: *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 399-424.

razón; la teología clásica utiliza la expresión el «conocimiento natural de Dios»:

> La misma santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; *porque lo invisible de Él se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho* [Rom 1,20][37].

El texto del Concilio trata de hacer frente, por un lado, al *fideísmo tradicionalista* que pensaba que había que renunciar a una justificación racional de la fe, y, por otro lado, a un *agnosticismo filosófico* que niega la posibilidad de la razón para el conocimiento de Dios. Con esta afirmación la Iglesia católica afirma la apertura radical de la razón a Dios y la racionalidad intrínseca de la fe[38].

Los Padres conciliares han rodeado esta afirmación con una serie de cláusulas que matizan y ayudan a interpretarla correctamente[39]. La primera es que hay que tener en cuenta que la intención del Concilio es afirmar el conocimiento «natural» de Dios como presupuesto y condición misma de la fe. No se trata de defender una teología natural junto a la revelación sobrenatural de Dios y ni mucho menos de que ocupe vicariamente el lugar de la revelación sobrenatural para determinados seres humanos. Las afirmaciones de la *Dei Filius* habría que entenderlas más bien en orden a establecer una correcta relación entre *fe y razón* para poder afirmar que esta fe es humana y plena. La fe cristiana no es un puro salto hacia la creencia de una realidad que hay que creer porque es absurda, sino que incluye y presupone un cierto conocimiento natural de Dios, que, por otro lado, no tiene que ser cronológicamente anterior al acto de fe mismo, ni menos aún tiene que llegar a formularse de forma temática y refleja por el sujeto creyente. Esta teología natural no hay que entenderla como un camino paralelo a la revelación sobrenatural, sino como «la racionalidad intrínseca de la fe fundada en sí misma y desde sí misma»[40].

En segundo lugar, para interpretar correctamente el texto, hay que fijarse que el texto habla de *posibilidad*. El Concilio no aborda la *quaestio facti,* es decir, si de hecho se ha dado este conocimiento, sino que afirma la posibilidad de la razón humana en orden al conocimiento de Dios. Los textos bíblicos que hemos analizado anteriormente ponían suficientemente de relieve que, a pesar de que el conocimiento a partir de la creación es posible, la realización concreta de este es bastante difícil, pues, como dice san Pablo, el conocimiento indica adoración y agradecimiento. El propio Vaticano I, consciente de esta dificultad, afirma más

[37] DH 3004: «Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse; "invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur" [Rom 1,20]».

[38] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 93-95.

[39] H. U. VON BALTHASAR, *El camino de acceso a la realidad de Dios,* o.c., 57.

[40] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 95.

adelante la necesidad de hecho de la revelación divina (sobrenatural) para el conocimiento de las «cosas divinas» que de suyo no son inaccesibles a la razón humana:

> A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno[41].

Por lo tanto, hay que tener en cuenta que la expresión del Concilio es bastante matizada. Como afirma Von Balthasar comentando este texto de la *Dei Filius,* «con el *posse* solo se está expresando una posibilidad real, es decir, que el horizonte del espíritu humano está tan abierto, en su entendimiento y voluntad, que incluye en sí *formalmente* su condición propia de criatura y, por lo mismo, la idea de Creador. Pero este horizonte abierto a Dios puede ser trocado *materialmente* por ideales insuficientes y desviados, que mantienen la pretensión de ser absolutos»[42].

En tercer lugar, respecto a la afirmación «la luz natural de la razón y de las cosas creadas», tenemos que tener en cuenta que el texto muestra el camino hacia ese conocimiento de Dios. A la vez se trata de una afirmación abstracta que no quiere entrar en la discusión de escuelas teológicas de la época, en este caso entre una naturaleza caída o una hipotética naturaleza pura. Es una afirmación que es válida para todos los estados concretos y posibles del ser humano. El adjetivo *natural,* e implícitamente el concepto de naturaleza, habría que interpretarlo más bien con otro adjetivo como *creatural,* que implica que la naturaleza es ya entendida como creación, obra de Dios destinada a la salvación y a la alianza. La naturaleza no es una realidad neutra y cerrada es sí misma, sino lo que Dios ha creado en orden a la comunicación de sí mismo en ella y para ella. Es verdad que el Concilio afirma de alguna forma dos órdenes de conocimiento: un conocimiento «natural» de Dios como principio y fin de las cosas creadas; y un conocimiento «sobrenatural» que es posible por la revelación de Jesucristo y es preparado por la revelación de Israel. Ya hemos dicho que el Vaticano I no quiere tanto entrar a formular o a explicar cómo se relacionan entre sí, y menos aún a considerarlos como caminos paralelos. Más bien hay que pensar que en el orden salvífico concreto en el que vivimos, «solo en la medida en que se nos añade la llamada personal de Dios en su revelación en la gracia y la palabra se hace realmente posible que "aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno" (DH 3005)»[43].

[41] DH 3005: «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint [cf. *STh* I, q.1, a.1]».

[42] H. U. VON BALTHASAR, *El camino de acceso a la realidad de Dios,* o.c., 57.

[43] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 58.

Hay que notar, por otro lado, que el Concilio utiliza el verbo *conocer* y no el de demostrar. Por las actas conciliares sabemos que el término *demonstrari* estaba presente en las primeras redacciones del texto, aunque después fue sustituido precisamente por *cognosci*. Es una afirmación más suave y ponderada que expresa mejor la relación que se da entre la razón humana y el misterio de Dios y la naturaleza específica de la racionalidad de la fe[44]. Dios no puede ser demostrado por una pura lógica matemática, por un experimento físico o un argumento metafísico. Recordemos que Dios no es un objeto más de la realidad mundana, sino que como Creador es su principio y su fin, su horizonte y su fundamento. A través de la creación, desde la razón y la libertad del hombre en juego, la teología puede mostrar la congruencia de la afirmación de la existencia de Dios, pero nunca demostrarla. Dios está presente en el mundo y él se muestra en la creación y en la historia para que el hombre pueda responderle desde una fe libre y razonable.

Por último, el Concilio añade que este conocimiento es, por otro lado, un conocimiento *cierto*. Dios puede ser conocido con certeza. ¿De qué tipo de certeza habla el Vaticano I? En la línea de las afirmaciones anteriores no se puede tratar de una certeza matemática, típica de las ciencias experimentales, si es que en realidad puede haber una certeza de este tipo. Más que definir el tipo de certeza y cómo conseguirla, el Concilio quiere expresar que el conocimiento de Dios es algo más que un conocimiento subjetivo; este tiene una base objetivamente justificada. La razón humana tiene capacidad para conocer a Dios, su razón alcanza realmente la realidad de Dios, aunque nunca pueda agotarla ni dominarla, pues él es siempre algo mayor que lo que puede ser pensado *(est quiddam maius quam cogitari possit)*[45].

— El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II ha recogido esta enseñanza del Vaticano I en su constitución dogmática *Dei Verbum*. Pero como dice en el proemio de esta constitución sobre la divina Revelación: «siguiendo las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano I», es decir, renovando y actualizando la doctrina anterior y no simplemente repitiéndola sin más. ¿Cómo la ha interpretado? Dando a esta afirmación sobre el conocimiento natural de Dios una perspectiva histórica (cf. DV 3) y una orientación cristocéntrica (cf. Jn 1,3). Veamos el texto en el número 6 de la constitución

[44] Posteriormente Pío X en el Motu proprio *Sacrorum antistitum* del 1-9-1910 interpreta la afirmación del Vaticano I en un sentido que va más allá del propio texto del Concilio al introducir de nuevo el verbo *demonstrari;* en él firma que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser ciertamente conocido y por tanto demostrado» (Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine «per ea quae facta sunt» [Rom 1,20], hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque *demonstrari* etiam posse, profiteor [DH 3538]). La obligación de prestar este juramento fue suspendida en el año 1967.

[45] ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion* XV.

dogmática sobre la divina revelación y el contexto en el que tiene que ser entendido:

> Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre «se haga partícipe de los bienes divinos, que superan totalmente la inteligencia humana». El santo Sínodo profesa que el hombre «puede conocer ciertamente a Dios con la razón natural, por medio de las cosas creadas» [cf. Rom 1,20]; y enseña que, gracias a dicha revelación, «todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer fácilmente, con absoluta certeza y sin error, las realidades divinas que en sí no son inaccesibles a la razón humana» (DV 6)[46].

Para descubrir la novedad que supone la afirmación de la *Dei Verbum* respecto a la *Dei Filius* en este tema concreto, tenemos que leer el número 3, en el cual se hace un pequeño esbozo de historia de la revelación y de la salvación. Allí se afirma que «Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo (cf. Jn 1,3), da a los hombres testimonio perenne de sí (cf. Rom 1,19s) en las cosas creadas». En la misma línea de la carta a los Romanos y de los Padres de la Iglesia, el Concilio Vaticano II afirma que en la creación se da una verdadera manifestación de Dios y que es la iniciativa de Dios la que está en la base de todo posible conocimiento a través de las cosas creadas.

Si ya la creación ha sido realizada en la Palabra y en Cristo, tenemos que pensar que el conocimiento natural de Dios es realizado también en él. Hay una unidad en toda la historia de la salvación desde la creación hasta la consumación que opera también en el ámbito de la revelación. Esto significa que el Dios que puede ser conocido por la luz natural de la razón es el Dios de la salvación, que inicia esta salvación y revelación en el misterio de la creación. Él es quien lleva la iniciativa en este camino o proceso de conocimiento, desde el inicio sostenido por la gracia (por Cristo), abierto a la comunicación de Dios en su revelación y destinado a la participación en su vida (DV 1). El hombre en cuanto imagen de Dios (GS 12) es memoria de Dios como eco permanente en su conciencia que le hace ir hacia el origen y el fundamento que le ha creado (GS 16), pero también es deseo de Dios como fuerza que le impulsa a salir y buscar el futuro absoluto que llamamos Dios (GS 21). Estas dos realidades en el ser humano permiten comprender que en todo hombre hay una prenoción de Dios y en cierta medida un conocimiento implícito de Dios, gracias a que todo hombre ha sido creado ya en Cristo, Palabra eterna del Padre, y destinado a la salvación:

> El hombre es el ser creado como oyente de la Palabra, como quien en la respuesta a la Palabra se iza a su propia dignidad. En su más íntima entraña está dialógicamente diseñado. Su inteligencia está dotada con una luz propia exactamente adecuada para lo que necesita, para escuchar al Dios que le habla. Su voluntad es tan superior a todos los instintos y tan

[46] Las comillas dentro del texto se refieren a las afirmaciones de la constitución dogmática *Dei Filius* 2 del Concilio Vaticano I (DH 3005-3006).

> abierta a todos los bienes como para seguir sin coacciones los atractivos del bien más beatificante. El hombre es el ser con un misterio en su corazón, que es mayor que él mismo [...] Su ser más íntimo es disponibilidad, escucha, percepción, voluntad de entregarse a mayores, de hacer valer la verdad más profunda, de rendir las armas ante el amor de largo alcance[47].

Por lo tanto, podemos decir que todo conocimiento y experiencia de Dios están ya mediados cristológicamente, aunque esta mediación crística no anula, sino que presupone, la autonomía de la realidad creada, querida explícitamente por Dios como condición de posibilidad de su propia autocomunicación y garantía para que se dé la fe como acto libre y plenamente humano. No obstante, este conocimiento natural no puede entenderse como si fuera una realidad autónoma respecto al conocimiento por la fe de la revelación. Más bien este conocimiento, que implica el amor, se coloca en el camino de la aceptación de la revelación que Dios nos hace de sí mismo en Cristo. Y en cierta medida en el primero se da ya de forma incoada el segundo. No obstante, solo a partir del amor revelado en Cristo podemos fundar en su ultimidad el «estatuto teológico» del conocimiento de Dios a partir de las criaturas.

— *Fides et ratio*

Cuando la cuestión de la relación entre fe y razón parecía teóricamente solucionada con la intervención magisterial de la *Dei Filius,* ratificada e interpretada a su vez en la *Dei Verbum,* el magisterio ha tenido que volver a hablar sobre esta relación en la encíclica *Fides et ratio* (1998)[48]. La encíclica se sitúa en un momento en el que se hace necesaria la revalorización de la razón en una situación cultural que puede ser caracterizada por la crisis de la razón, donde el ser humano en una «falsa modestia» expresa de forma permanente una «difusa desconfianza» hacia ella. Frente a una posible abdicación de la ineludible vocación del hombre a la verdad y a la libertad, Juan Pablo II afirmó que el hombre es verdaderamente libre, responsable, capaz de pecado y conversión; y capaz de verdad, es decir, que no puede encerrarse en sí mismo, ni quedarse en la superficie de la realidad. De forma sorprendente parece que el Magisterio eclesial se ha convertido en el garante de la exhortación kantiana que está en el centro del movimiento ilustrado: ¡Atrévete a pensar!, aunque añadiendo que ese pensar tiene que ser realizado a fondo, de forma radical, abriéndose a la realidad más grande; y teniendo el coraje de colocar esa razón abierta ante

[47] H. U. von Balthasar, *La oración contemplativa* (Encuentro, Madrid 1987) 16.

[48] La encíclica fue muy bien acogida entre los círculos filosóficos y teológicos. No obstante hay que advertir que hubo ciertas voces críticas respecto a la dura división entre fe y razón que aparece ya desde la imagen de las dos alas. Toda *fides* incluye un tipo de *ratio,* así como toda *ratio* presupone un tipo de *fides.* Cf. J.-Y. Lacoste, «Dieu connaissable comme aimable. Par delà "foi et raison"»: *Recherches de Science Religieuse* 93 (2007) 177-197; Íd., *La Phenomenalité de Dieu* (PUF, París 2008) 87-110.

el misterio de la revelación paradójica de Dios en la historia de los hombres: es decir, ¡Atrévete a pensar, teniendo el coraje de creer!

El capítulo II, titulado *Credo ut intelligam,* recoge la doctrina clásica del conocimiento natural de Dios apoyándose en el libro de la Sabiduría y en la carta a los Romanos. Comentando la afirmación de Sab 13,5 («de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor») dice así: «Se reconoce así un primer paso de la Revelación divina, constituido por el "maravilloso libro de la naturaleza", con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento del Creador» (FR 19). Esto no significa que Dios sea deducible y demostrable sin más desde la razón humana, sino que es un don de Dios, pues es él *quien se da a conocer por medio de la naturaleza.* El conocimiento natural es un don de Dios que hace posible que el hombre pueda conocerlo. Si el hombre no llega a conocer a Dios por esta vía, no es por la falta de un medio adecuado, sino por un impedimento puesto por la libre voluntad y el pecado del hombre. La razón es llevada a su máximo valor, pero no sobrevalorada. Es en la fe donde la razón adquiere sus verdaderas medidas y posibilidades, pues en ella se sitúa en un horizonte más amplio y alcanza el verdadero y último objetivo de su dinamismo: el conocimiento de Dios.

La encíclica continúa profundizando en este pensamiento a través de la afirmación de san Pablo en la carta a los Romanos. El Apóstol, en la línea de la literatura sapiencial, afirma la capacidad del ser humano para trascender el límite de lo que se conoce mediante los sentidos para pasar a la verdad y realidad hacia la que apuntan, hacia su Creador. Sin embargo, debido a la desobediencia «con la cual el hombre eligió situarse en plena y absoluta autonomía respecto a Aquel que lo había creado, quedó mermada esta facilidad de acceso al Dios creador» (FR 22). La razón quedó prisionera de sí, siendo necesaria la venida de Jesucristo para liberar a la razón de su debilidad liberándola de los cepos en los que ella misma se había metido. El texto da la impresión que es leído desde la historia de la filosofía de la Ilustración y del Idealismo.

El texto de la *Fides et ratio* introduce finalmente una importante y significativa novedad. Junto al libro de la Sabiduría y a la carta a los Romanos, tópicos en la cuestión del conocimiento de Dios y la función de la razón humana en ese conocimiento, se une el comienzo de la primera carta a los Corintios. Un texto difícil y complejo que si no se usa con discernimiento y conocimiento nos puede llevar a contraponer de forma burda la sabiduría de los hombres y la sabiduría de Dios. La encíclica cita el texto para afirmar no tanto la oposición entre ambas cuanto la necesidad que tiene la razón de abrirse y acoger una *novedad radical: la gratuidad del amor revelado en Cristo Jesús.* El criterio de verdad no está en la sabiduría de las palabras cuanto en la Palabra de la Sabiduría, en la sabiduría de la Cruz. De esta forma «la filosofía (razón), que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la "locura" de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema». Cristo crucificado es el límite donde

choca toda sabiduría y razón humana que se pretenda a sí misma como criterio de verdad, a la vez que el lugar de su máxima posibilidad si se abre a la sabiduría de la cruz como último criterio de verdad y de salvación. «Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el lugar donde pueden encontrarse» (FR 22).

2. El fenómeno del ateísmo

Como acabamos de ver más arriba, tanto en la Sagrada Escritura como en el Magisterio eclesial se afirma que el conocimiento de Dios a través de la creación y su re-conocimiento como Señor en adoración y agradecimiento no son dos realidades que se den de forma inmediata y consecutiva. Antes al contrario. La experiencia nos dice que los hombres se han quedado presos en la obra de la creación sin trascenderse hacia el Creador, cerrándose sobre ellos mismos, en los límites de su mera razón y cayendo finalmente en la *idolatría.* Más aún, el ser humano, consciente de su dignidad, se ha visto con la capacidad suficiente para colocarse frente a su Creador y responder de manera negativa a la oferta divina de la comunión de vida con él: es el fenómeno doloroso del *ateísmo*[49]. El hombre se ha apropiado de aquellas realidades que le fueron otorgadas como un don y regalo, negando así la fuente misma de donde brotan y se fundamentan. Ambas cuestiones, la idolatría y el ateísmo como formas de responder a la cuestión de Dios, tienen que ser tratadas por la teología, ya que suponen una per-versión de la imagen de Dios (GS 12) y una in-versión de la vocación y fin último del ser humano: el conocimiento y la comunión con Dios (GS 22).

a) *El ateísmo como problema filosófico*

Desde la Ilustración se ha extendido en el pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX, especialmente en el contexto occidental, una negación de la existencia de Dios que ha conducido con el tiempo a una lucha militante contra la fe en él y una indiferencia masiva hacia su presencia. El hombre ha querido explicar el mundo sin Dios, liberarse de él, para convertirse él mismo en señor del mundo. Esta forma de pensamiento está en una clara ruptura con respecto a toda la tradición anterior, que

[49] La bibliografía sobre este tema es inmensa. Además de los comentarios GS 19-21, sobre los orígenes del ateísmo, hay que tener en cuenta la obra de M. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven - Londres 1987). Para una primera mirada al ateísmo desde diferentes puntos de vista, la magna obra dirigida por R. GIRARDI, *Enciclopedia del ateismo contemporáneo,* I-IV (Cristiandad, Madrid 1967-1971); E. CORETH, *Dios en el pensamiento de los filósofos,* o.c., 222-243. Desde una perspectiva filosófico-teológica, F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung* (Johannes Verlag, Einsiedeln ²1975), y trinitaria, P. PIRET, *Les athéismes et la théologie trinitaire* (Bruselas 1994); C. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad. El problema de Dios en la cultura actual* (Sígueme, Salamanca 2005). Sigue siendo esencial H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 1990).

había hecho de la idea de Dios lo más alto y digno que el hombre podía pensar, así como motivo y fundamento de su dignidad. En tres siglos de historia, el ateísmo ha adoptado diversas formas, justificándose en distintos motivos[50]. Hay que decir de antemano que, más que una propuesta, el ateísmo es un concepto negativo que presupone una representación determinada de Dios. En este sentido, el ateísmo moderno es esencialmente cristiano, ya que se sitúa en el espacio constituido por esta tradición. Hay dos grandes formas de ateísmo: el teórico, que podemos decir ya que se trata del ateísmo clásico reinante en el siglo XIX; y otro práctico, más propio de nuestros días, que sin preocuparse excesivamente por razones, es vivido de forma silenciosa y casi inconsciente.

Respecto al primero podemos dividirlo en tres grandes orientaciones: *a)* un ateísmo en nombre de la *ciencia* y de su progreso y desarrollo; *b)* un ateísmo en nombre del *ser humano* y su libertad; y por último, *c)* un ateísmo en nombre de la *sociedad* y de la justicia social. Respecto al *ateísmo práctico* es más difícil de delimitar y describir. Ha venido a sustituir al ateísmo teórico y militante. Se llama práctico porque se trata de vivir y pensar como si Dios no existiera. Se une a este ateísmo la tendencia secularista que negando toda presencia pública de la confesión de fe en Dios, acusándola de fundamentalista e intolerante, limita su mirada y perspectiva al mundo puramente inmanente, de «tejas para abajo». Ya el teólogo Karl Rahner distinguió entre un ateísmo angustiado por el enigma del dolor, sufrimiento y muerte y un ateísmo a-problemático e indiferente. Este último se refiere a la vida humana vivida «etsi Deus non daretur», según la clásica expresión del jurista y teólogo holandés Hugo Grocio (1583-1645). En los últimos años, y especialmente después de los atentados del 11 de septiembre de 1999, ha aparecido una nueva forma de ateísmo, ya sea en su versión militante y panfletaria o en un nuevo «ateísmo de rostro amable», llevada a cabo por filósofos o científicos con una clara intención apologética y divulgadora[51].

b) *El ateísmo como problema teológico*

El reverso de la afirmación de la posibilidad del conocimiento de Dios es el ateísmo[52]. La constitución pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* nos ofrece un importante análisis sobre el fenómeno del ateísmo moderno, que debemos prolongar desde la interpretación que se

[50] Cf. E. Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico,* o.c., 279-308.

[51] Cf. M. Onfray, *Tratado de ateología* (Anagrama, Barcelona 2006); R. Dawkins, *El espejismo de Dios* (Espasa, Madrid 2009). Un juicio sobre este nuevo ateísmo: J. F. Haught, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens* (Wenstminster John Nox Press, Louisville-Londres 2008); M. Striet (ed.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie* (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2008); I. S. Markham, *Against Atheism. Why Dawkins, Hitchens and Harris are fundamentally Wrong* (Wiley-Blackwell, Oxford 2010); R. Swinburne, *¿Hay un Dios?* (Sígueme, Salamanca 2012).

[52] Cf. A. Cordovilla, «La fe trinitaria como respuesta al ateísmo contemporáneo»: *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 333-351; esp. 340-345.

ha hecho de este fenómeno en la teología contemporánea especialmente en el campo de la teología trinitaria. Walter Kasper ya tuvo el acierto de afirmar en su libro *El Dios de Jesucristo* (1983) que la fe trinitaria como forma concreta del monoteísmo cristiano es la única respuesta válida al ateísmo contemporáneo, ya no militante y confesante como en el momento en que fue escrita la *Gaudium et spes,* sino silencioso y anónimo, mucho más inquietante y complejo que al anterior[53].

— La constitución pastoral *Gaudium et spes*

La Iglesia en el siglo XX ha hecho un esfuerzo enorme por dialogar con el mundo, en concreto con el ateísmo de corte humanista, que en nombre de la liberación del hombre de todo tipo de esclavitudes promulgaba la muerte de Dios. Este diálogo se concretó en los números 19-21 de la GS, que a su vez fueron primero resultado y luego fuente de inspiración para los diálogos posteriores entre marxismo y cristianismo. Sin querer ofrecer un estudio riguroso sobre el tema, me atrevería a resumir en las siguientes perspectivas la doctrina expuesta en el Concilio[54].

Desde el punto de vista *existencial y antropológico* el Concilio asume lo que en principio podríamos pensar como una reivindicación legítima del ateísmo: la libertad del hombre. Pero, a diferencia de este, no fundamenta la libertad en el hombre mismo, sino en la dignidad que le viene al ser humano por su origen, creado por Dios como *creatus ex amore,* y por su destino, llamado a la comunión con el Creador como *consummatio in amore*[55]. De esta forma, el Concilio afirma rotundamente que Dios no puede ser comprendido como aquel que es rival y enemigo del hombre, sino quien constituye su más alta dignidad y el fundamento último de su libertad[56]. El hombre es imagen de Dios (GS 12) con una memoria del origen (GS 16) y una vocación única (GS 22). Este es el fenómeno originario desde donde hay que partir para definir al ser humano. El hombre ha sido creado para participar en la comunión de vida con Dios. Sin embargo hace una constatación: a pesar de que esta es la vocación esencial del ser humano, hay muchos hombres que se desentienden de esta llamada o la niegan. En la línea de Sab 13 y Rom 1, el texto del Concilio habla de una responsabilidad y de una culpa del hombre actual, aunque no habla de condena como aparecía en el texto del Concilio Vaticano I. El hombre

[53] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 9 y 356. GS 19: «Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso».

[54] Me he servido especialmente del comentario de J. Ratzinger al primer capítulo de la primera parte de la constitución (n.11-21) en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil,* III (Herder, Friburgo 1968) 336-449.

[55] Cf. S. DEL CURA ELENA, «Creación *ex nihilo* como creación *ex amore:* su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios»: *EstTrin* 38 (2004) 55-130, esp. 80-85.

[56] Cf. el inicio de GS 19 y el final del 21. La afirmación recuerda la bella expresión de Rahner cuando al definir al ser humano desde el misterio incomprensible de Dios afirma que el hombre es el indefinible, el ser que no tiene contornos ni límites. Cf. *Curso fundamental de la fe,* o.c., 256-258.

como imagen de Dios es memoria y deseo de Dios. Pero en vez de dejar aflorar el eco de este origen y seguir los impulsos verdaderos de ese deseo ha preferido no escuchar la voz de la conciencia, sagrario del hombre en el que resuena la voz del Creador (cf. GS 16), y así ha per-vertido dirigiendo hacia otro lado el verdadero deseo de Dios satisfaciendo sus propias necesidades inmediatas. Si el Concilio dice que el fenómeno originario en el ser humano es la vocación constitutiva de este a la vida divina y a la comunión con Dios, el ateísmo no puede ser considerado más que como fenómeno derivado y no originario. Es decir, no pertenece a la estructura misma del ser humano, sino que es una per-versión de ella, quizá debido a una reacción crítica contra las religiones y en concreto con la religión cristiana.

Desde una perspectiva *histórica* y *fenomenológica,* el Concilio intenta describir, y no definir, el fenómeno del ateísmo. Lo primero que subraya es la polisemia del concepto, ya que al utilizar de forma general la palabra ateísmo se están señalando realidades muy diversas: ateísmo explícito y radical, agnosticismo teológico, ateísmo metodológico, relativismo, humanismo sin horizontes, indiferencia religiosa, respuesta al problema del mal, inmanentismo, etc. En vez de analizar el ateísmo desde un punto de vista abstracto y teórico, lo describe en sus manifestaciones fundamentales de una manera fenomenológica (GS 20)[57] e intenta comprender sus causas desde una perspectiva histórica (GS 19). La razón de fondo está en una afirmación que hemos subrayado anteriormente y que es capital: el ateísmo es un fenómeno derivado[58]. Sus raíces son históricas y no naturales. No es una respuesta natural del ser humano, sino el fruto de un acontecimiento histórico con múltiples causas que los padres conciliares trataron de comprender.

Desde una perspectiva *cristológica,* el texto del Concilio contempla y propone a Cristo como aquel que nos revela la plenitud del misterio de Dios y la plenitud del misterio del hombre. Cristo es la mejor respuesta al ateísmo contemporáneo. Solo desde él sabemos qué es ser hombre de forma cabal. Solo desde él se aclara el enigma y el misterio que el hombre es para sí mismo. Cristo es el nuevo y verdadero humanismo (GS 22)[59]. Él es la expresión concreta de que el hombre crece en humanidad y libertad en la medida que aumenta su relación y cercanía a Dios. Se podrá ser ateo, pero no acusando al cristianismo de que sea un límite a la verdadera humanidad y plenitud del ser humano. La Iglesia «reconoce en el misterio de Dios hecho hombre la garantía de nuestra vocación y la consagración definitiva de nuestra grandeza»[60].

Desde una perspectiva *eclesiológica,* el Concilio asume que el ateísmo no es algo que solo afecta a los que están fuera de la Iglesia, sino a sus propios miembros. Este hecho tiene que convertirse en una llamada de

[57] El Concilio describe dos formas fundamentales sin ánimo de ser exhaustivo: el existencialista-humanista y el marxista (cf. GS 20).

[58] Cf. GS 19: «El ateísmo, considerado en su integridad, no es un fenómeno originario, sino más bien un fenómeno surgido de diferentes causas». Esta idea fue subrayada por el cardenal König.

[59] Una perspectiva en la que insistió el cardenal de Chile Silva Henríquez. Cf. J. RATZINGER, «Kommentar», en *Lexikon für Theologie und Kirche,* o.c., 336.

[60] H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo,* o.c., 19.

atención a la Iglesia en cuanto que los cristianos tenemos una responsabilidad ante este fenómeno porque por medio de su vida y del anuncio del Evangelio han velado u oscurecido el verdadero rostro de Dios. Conecta esta afirmación con el número 8 de la *Lumen gentium,* que de forma clara habla del carácter peregrino de la comunidad creyente e incluso, implícitamente, de una *Iglesia de los pecadores*[61]. En consecuencia, por esta razón, como remedio contra el ateísmo están la exposición transparente del verdadero rostro de Dios (trinitario) y la vida testimonial de los creyentes (GS 21)[62].

— La reflexión teológica

Desde que el Concilio Vaticano II asumiera este diálogo con el ateismo moderno, la teología ha intentado comprender este fenómeno desde una perspectiva teológica y trinitaria. Algunos teólogos han entendido la clásica expresión de Nietzsche sobre la muerte de Dios como la expresión de la necesidad de abandonar una determinada comprensión de Dios. Su negación alcanzaría a su forma de representación, no a su realidad. De ahí que esta crítica nietzscheana sea vista como una posibilidad de pensar a Dios sin la tradición metafísica anterior. Sería la negación del Dios de los filósofos, que han hecho de él un concepto abstracto, fundamento del obrar moral o del pensar filosófico. En el fondo, estos autores proponen asumir la crítica que ha realizado el hombre contemporáneo al cristianismo para buscar y presentar el rostro del verdadero Dios, pues el Dios que niega el ateísmo es en realidad un ídolo. Desde este punto de vista, el ateísmo no sería más que un elemento purificador del ídolo que los propios hombres nos hemos hecho y una posibilidad para «convertirnos y volvernos al Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1,9)[63]. Por esta razón, la teología no ha de centrarse tanto en la cuestión de la existencia de Dios (ateísmo), sino en un esclarecer por qué se ha llegado a la perversión de la imagen de ese Dios en una imagen idolátrica. En este sentido, se afirma que el problema actual no es tanto el ateísmo, entendido en el sentido clásico de negación de la existencia de Dios, cuanto la *idolatría.* El problema no es tanto si Dios existe o no, sino *cómo es* Dios para que el hombre no vea en él un rival que lo limita, sino la realidad que lo funda y lo lleva a su máxima realización. El problema no es

[61] Cf. H. U. von Balthasar, «Casta meretrix», en Íd., *Sponsa Verbi* (Guadarrama, Madrid 1966) 239-354; K. Rahner, *Die Kirche der Sünder* (Viena 1948); cf. Íd., «Iglesia de los pecadores», en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia,* I (Barcelona 1966) 419-435.

[62] Aquí fueron los cardenales König, Seper y el patriarca Máximos quienes insistieron en esta idea. Cf. J. Ratzinger, «Kommentar», a.c., 338.

[63] Cf. J. L. Marion, *El ídolo y la distancia* (Sígueme, Salamanca 1999); Íd., *Dios sin el ser* (Ellago, Pontevedra 2010); A. Gesché, *Dios* (Sígueme, Salamanca 2010); J. Moingt, *Dios que viene al hombre.* I: *De luto al desvelamiento* (Sígueme, Salamanca 2009). Desde una perspectiva diferente, G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (Paidós, Barcelona 2003).

la negación de Dios, sino su falsificación, que no hace verdadero y libre al hombre, sino que lo falsea[64].

No obstante, la teología no puede olvidar que para ella el ateísmo es un *fenómeno poscristiano* (H. U. von Balthasar), una actitud contra lo recibido (Zubiri)[65], donde el hombre se apropia de la realidad que le es otorgada como gracia sin reconocer su fuente. El ser humano pasa de una autonomía y libertad comprendidas como gracia a una libertad y autonomía sin otros horizontes. Pero esta posibilidad para el hombre ha sido abierta por la encarnación del Hijo de Dios. Apoyado y fundado en él, el hombre puede levantarse y decir no a su Creador. Aunque históricamente ha habido ateísmo antes del cristianismo y frente a otras tradiciones religiosas, desde un punto de vista teórico y teológico podemos pensar que la condición de posibilidad última del ateísmo del mundo está en el propio cristianismo, pues solo un Dios trinitario es capaz de crear una realidad autónoma con capacidad de decir no a su Creador. El verdadero ateísmo solo es posible en toda su radicalidad después de Cristo, es decir, en un hombre sostenido y alzado sobre los hombros del Primogénito de toda la creación y Unigénito del Padre (Col 1,15s), que se apropia y arroga para sí mismo lo que le ha sido concedido como un don y como una gracia. Por esta razón, contemplado en toda su radicalidad puede ayudarnos a comprender más en profundidad el misterio trinitario de Dios y, en su luz, el misterio del hombre[66]. Esto nos lleva a plateamos la cuestión de Dios y del ateísmo desde la perspectiva de la teología trinitaria.

— Ateísmo y teología trinitaria

La teología trinitaria contemporánea se ha visto en la necesidad de enfrentarse al fenómeno del ateísmo. La teología protestante (J. Moltmann y E. Jüngel) ha propuesto la teología de la cruz como la única respuesta válida ante dos soluciones en falso ante la cuestión de Dios: el ateísmo y el teísmo[67]. La teología católica (H. U. von Balthasar y W. Kasper) ha pensado que la teología trinitaria es la única respuesta válida y coherente al fenómeno del ateísmo. Quizá los cristianos habíamos caído en la trampa de pensar que ante un hombre no creyente, o ante un creyente de

[64] Cf. A. GESCHÉ, *Dios*, o.c. 155-165.

[65] X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo* (Madrid 1999) 17: «El hombre es ateo, donde ateísmo es una *actitud contra* lo recibido». Sin embargo, el mismo Zubiri matiza más adelante, señalando que el hombre de hoy no es ateo contra nada, sino que sencillamente vive una vida «a-tea» que es la forma más radical de ateísmo: «Va siendo cada vez mayor el número de personas que no sienten "contra" ninguno, sino que serenamente se hallan asentadas y aposentadas en su vida. Sin ir contra nada ni contra nadie, su vida está vivida en sí misma, con dificultades, con fracasos, pero también con logros reales y efectivos. Es la forma más radical de ateísmo: la vida a-tea» (p.18).

[66] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica*. III: *El Espíritu de la verdad* (Encuentro, Madrid 1998) 257s. Cf. ÍD., *Teodramática*. III: *Las personas en Cristo* (Encuentro, Madrid 1993) 388-400.

[67] Las obras ya clásicas de J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, o.c.; ÍD., «El Dios crucificado. El moderno problema de Dios y la historia trinitaria divina»: *Concilium* 76 (1972) 335-347; E. JÜNGEL, *Gott al Geheimnis der Welt*, o.c.

otras religiones, lo mejor es poner entre paréntesis lo específico de nuestra comprensión de Dios[68]. Todo lo contrario. Como ya dijo la GS en el número 21,5: «a la Iglesia le toca hacer presente y casi como visible a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo».

G. Greshake, en su obra sobre teología trinitaria, ha mostrado cómo la fe en el Dios trinitario no solo no nos impide el diálogo, sino que es central para dialogar y superar la crítica de la religión, que especialmente se ha realizado desde de la modernidad (Nietzsche, Freud). Pues al comprender a Dios desde la lógica del amor como acontecimiento de comunión en el amor interpersonal se supera la imagen de un Dios como un absoluto o un «superpadre» que conduce a los hombres a la permanente minoría de edad y al infantilismo, que o bien responden con la petición de un dios que colme su permanente inmadurez (idolatría) o lo suplanta colocándose él como absoluto (ateísmo)[69]. Ante el ateísmo y la indiferencia no hay que poner la revelación de Dios como misterio de amor gratuito entre paréntesis, pensando que podemos llegar más fácilmente a un consenso sobre un Dios único accesible a la razón humana universal. El ateísmo nos plantea la pregunta de cómo ha sido desfigurada la comprensión de este Dios que por amor «ha enviado a su Hijo al mundo, no para condenarlo, sino para salvarlo» (Jn 3,16), para que el hombre se haya sentido en la necesidad de rechazarlo. Y todavía nos deja una pregunta teológicamente más honda. ¿Quién y cómo es este Dios que se arriesgó a hacer una creación y una criatura con capacidad para volverse contra él para negarlo? ¿No habría previsto él de alguna forma su respuesta a un posible no del hombre a su invitación a participar en su misma vida divina?

IV. EL LENGUAJE SOBRE DIOS Y SU PERVERSIÓN

La última cuestión que queremos afrontar es la del lenguaje. Desde lo que se ha denominado el giro lingüístico, como nuevo paradigma del pensamiento y de la filosofía, las cuestiones relativas al lenguaje se han convertido en fundamentales[70]. El lenguaje no es un simple código de comunicación que usamos los humanos para entendernos, sino algo que

[68] M. Buckley se pregunta con gran agudeza e ironía por qué la cristología no ha jugado ningún papel en el debate sobre el ateísmo: «La ausencia de cualquier consideración cristológica está tan generalizada en cualquier discusión seria, que se da por descontada; no obstante se trata de algo tan sumamente curioso que plantea una cuestión fundamental en relación con el pensamiento: ¿Cómo es que la cuestión de la relación entre cristianismo y ateísmo se convirtió en algo puramente filosófico? Parafraseando a Tertuliano: ¿Cómo es que las únicas armas para defender el templo estaban en la Stoa?» *(At the Origins of Atheism,* o.c., 33).

[69] G. Greshake, *El Dios uno y trino,* o.c., 585-630.

[70] G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto* (Caparrós, Madrid 1998) 98: «Tratándose de filosofía hay un tópico obligado a la hora de valorar el progreso o final de una época: el cambio de paradigma, llevado a cabo por la filosofía actual, en este siglo, sustituyendo el paradigma moderno, el del sujeto o de la conciencia, que venía funcionando desde Descartes, por el del lenguaje, introducido en este siglo por un conjunto de filósofos cuya aportación ha venido ha denominarse *linguistic turn* (R. Rorty, *The linguistic turn. Recent Essays in Philosophical Method* [Chicago 1967])».

afecta esencialmente a lo que constituye el fondo de la existencia humana. El lenguaje es el lugar donde la realidad se nos entrega, es el trasunto del ser. En este sentido, F. Nietzsche, el profeta de la muerte de Dios, tenía razón cuando dijo que mientras Dios siguiera existiendo en el lenguaje de los hombres, no se podría afirmar de verdad aquello de que «Dios ha muerto y permanece muerto». Dios, como mínimo, existe en el lenguaje de los hombres como palabra. Una palabra que se nos impone con anterioridad a nuestra decisión personal de afirmación o negación de ella[71].

1. La analogía como forma del lenguaje sobre Dios

«Pues la supereminencia de la divinidad excede todos los recursos del lenguaje ordinario. Dios, en efecto, es *pensado,* con más verdad de lo que es *dicho,* y él *es* más verdad de lo que es *pensado»*[72]. Este texto de san Agustín, en el que de forma admirable se conjugan los tres paradigmas desde donde la filosofía occidental ha accedido a la cuestión de Dios, nos sitúa de lleno en la cuestión de la teología negativa y en el problema de la analogía como forma del lenguaje sobre Dios. El ser de Dios excede la idea que tenemos sobre él y más aún el lenguaje que utilizamos para hablar de él. El lenguaje que utilizamos para decir la realidad de Dios siempre será limitado y el ser humano debe ser consciente de esta característica esencial del lenguaje religioso. La analogía pone de relieve la relación que existe entre estos tres órdenes: el ser, el pensamiento y el lenguaje, que sin poderlos identificar (univocidad), tampoco pueden ser considerados como totalmente heterogéneos (equivocidad).

a) *Analogía: lenguaje, ser, Dios-mundo*

— ¿Qué es la analogía?

La analogía es otra forma de expresar una relación. Y siempre que pensamos esta relación puede ser entendida en un sentido fuerte (analogía intrínseca o de atribución) o en un sentido más débil (analogía extrínseca o de proporcionalidad). La analogía es la expresión de la toma de conciencia de los límites de nuestro ser, nuestro conocimiento y nuestro lenguaje ante la realidad que nos desborda, así como de la capacidad que el hombre es y tiene para alcanzar esta realidad en su ser mediante su pensamiento y los recursos del lenguaje. La analogía intenta solucionar un problema lógico que podemos enunciar como la posibilidad de utilizar conceptos de la experiencia finita, para referirnos a Dios, que por naturaleza es infinito, incomprensible y absoluto. De esta forma estamos entendiendo la analogía desde un punto de vista lógico y en su movimiento ascendente, es decir, en el movimiento que se dirige de la realidad creada a la realidad divina, del

[71] Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* o.c., 66-73.

[72] San Agustín, *De Trin.* VII,4,7; Cf. F. Pastor, *«Quaerentes summum Deum.* Búsqueda de Dios y lenguaje de fe en Agustín de Hipona»: *Greg.* 81 (2000) 480 n.183.

hombre a Dios. Ana-logía es la palabra *(lógos)* que asciende *(ana)* desde nuestro universo finito hasta la realidad infinita de Dios.

— ¿Qué comprensión de la realidad presupone?

La problemática en torno al uso de la analogía en el lenguaje y el discurso sobre Dios traduce al aspecto intelectual y lingüístico una actitud del hombre y del creyente que se reconoce como una criatura ante el Creador. Este reconocimiento de su finitud significa que se comprende como una realidad radicalmente distinta de él, pero a la vez como un ser que vive en relación con él y está llamado a la comunión con él[73]. En realidad la analogía no es solo un problema del lenguaje humano, sino que implica una cuestión ontológica de primer orden, ya que está implicando una determinada comprensión de la realidad. Así Platón consideró la analogía como un instrumento indispensable para pensar la *complejidad* de lo real. Y Rahner, a su vez, como la forma más radical y original del conocimiento humano. Para este, la analogía no es solo el punto medio entre univocidad y equivocidad, sino que constituye la forma de existencia propia del ser humano, ya que el hombre de suyo es un ser que está fundado en el Misterio como realidad que lo sostiene y lo atrae. En nuestro caso, la tendremos en cuenta para hablar de una participación del hombre y de la creación entera en la realidad de Dios, sin que signifique un panteísmo que no respeta la diferencia y alteridad entre Dios y el mundo, que sería caer en la univocidad y sería el riesgo de una analogía de atribución no correctamente entendida y, por otro lado, una comprensión del mundo sin posible unidad de lo diverso que nos lleve a un relativismo y pluralismo radicales, que nos conduciría a la equivocidad y sería el riesgo de la analogía de proporcionalidad entendida solo de forma extrínseca[74].

— ¿Qué pretende en el fondo la teología con este recurso?

Con el recurso de la analogía, la teología católica no quiere adueñarse de la realidad de Dios, minando su señorío y soberanía. Pero tampoco quiere quedar muda, a merced de un positivismo bíblico e histórico y menos aún de una radical teología apofática. La teología, en el fondo, no quiere más que poner en relación a Dios y al mundo. Si lo están en el orden del ser (Creador-criatura), lo han de estar en el orden del lenguaje. La analogía trata de coordinar la semejanza y la desemejanza de dos realidades, una inmanente al mundo y otra trascendente a él. En concreto, la analogía que

[73] Cf. A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología* (Sígueme, Salamanca 2007) 107-109; 192-198.

[74] La *analogía de atribución* es la relación que se establece entre dos realidades desde una tercera que es compartida por ambas. Por ejemplo, la analogía del ser. El ser puede ser aplicado a Dios y al hombre, aunque de distinta manera. La *analogía de proporcionalidad* es aquella que para establecer la relación entre dos realidades lo hace a su vez a través de otra relación. Por ejemplo, el alma es al cuerpo lo que el timonel es al barco. Aquí estamos más en el orden de la metáfora.

utilizamos para establecer una relación entre la realidad mundana (hombre) y la realidad divina (Dios) posee una dialéctica que con el Concilio Lateranense IV podemos describir como la afirmación de *semejanza entre el Creador y la criatura dentro de la mayor desemejanza* (DH 806) o, como ya formulara Dionisio Areopagita en su tratado sobre los nombres divinos, de una radical paradoja, «pues las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios».

No obstante, no es bueno quedarse en la formalidad de esta dialéctica que en sí misma nos llevaría a una paradoja insoluble, sino que ambos momentos, la semejanza y la desemejanza, podemos articularlos desde los tres pasos del pensamiento clásico: la afirmación, la negación y la eminencia. El teólogo del siglo IX Escoto Eriúgena en su obra *Sobre las naturalezas,* siguiendo a Dionisio Areopagita, ya los menciona como caminos diferentes en el conocimiento de Dios, aunque no excluyentes (teología afirmativa, teología negativa y teología mística). Santo Tomás fue todavía más preciso al mencionarlos como fases o etapas necesarias que tiene que seguir el lenguaje teológico cuando quiere aplicar a Dios los nombres o las propiedades que son aplicables a la experiencia humana. Además, para evitar todo tipo de reduccionismo, todo ello era afirmado dentro de un contexto en el que el Aquinate realiza una apuesta muy clara por una teología negativa, que salvaguarda el misterio incomprensible de Dios, ya que los hombres «no podemos captar propiamente lo que Dios es, sino más bien lo que no es»[75].

b) *La crítica de Karl Barth y la respuesta católica*

Hay que ser conscientes de la crítica que ha recibido esta doctrina tan propia de la teología católica por parte de la teología protestante. No para rechazar esta doctrina, sino para entenderla en su justa y recta intención. Aquí tenemos que mencionar al teólogo calvinista Karl Barth. Este criticó con gran dureza tanto una teología liberal protestante (F. Schleiermacher, A. von Harnack, R. Bultmann), que según él disolvía la revelación en el correlato de una experiencia humana dada ya con anterioridad en el sujeto, como la doctrina de la *analogia entis* elaborada por la teología católica, porque para él se trataba de un intento de reducción de la soberanía y el ser de Dios a la naturaleza y conocimiento de los hombres, como si pudiéramos integrar bajo un mismo concepto de ser a Dios y al hombre[76]. Su crítica motivó un debate con autores como E. Przywara, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, H. Küng que llevó a profundizar en la doctrina de la analogía desde un punto de vista teológico y cristológico. Posteriormente Karl Barth fue matizando su postura, dando por hecho que efectivamente en la relación entre Dios y el hombre hay lugar para una analogía, pero esa analogía y relación solo puede darse en la fe *(analogia fidei:* cf. Rom 12,6) y en perspectiva descendente, es decir, dando primacía a la acción de Dios sobre la

[75] TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* 30: «De los nombres que pueden atribuirse a Dios».

[76] Cf. K. L. JOHNSON, *Karl Barth and the analogia entis* (T&T Clark, Londres-Nueva York 2010).

capacidad del hombre. De esta manera el teólogo suizo intentó defender la soberanía y la gratuidad de Dios en su relación con el hombre, sin que su conocimiento de Dios pueda convertirse en un derecho adquirido por el hombre en independencia de la relación actual con su Creador y Señor[77].

La teología católica respondió a Karl Barth afinando lo que para ella significa la *analogia entis*. Esta no tiene que ser comprendida como un concepto abstracto que intente poner en el mismo plano a Dios y al hombre; ni la afirmación de que el ser humano posea una teología natural independiente y autónoma de la revelación desde la que pueda conocer a Dios de forma paralela a su revelación positiva e histórica consumada en Cristo. La teología católica no tiene ninguna dificultad en afirmar con Karl Barth que el fundamento último de la capacidad que tiene el lenguaje humano para hablar sobre Dios proviene de Dios mismo. La analogía, antes que «analógica», ascendente del hombre a Dios, es «catalógica», descendente de Dios al hombre. La *analogia entis* católica no es la expresión idolátrica y perversa de la pretensión del hombre ante Dios, como si exigiera sus derechos de primogenitura. Con ella no se quiere más que expresar la posibilidad real de que entre Dios y el hombre pueda existir una relación en la creación, que llega a su consumación en la relación que él mismo establece en la encarnación. La *analogia entis* es en verdad *analogia entis concreta* en la persona de Jesucristo, transformando así la primera en *analogia crucis* y *caritatis*.

c) *La triple forma de la analogía*

El diálogo con la teología protestante, especialmente con las posturas de K. Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann y E. Jüngel, ha llevado a la teología católica a tener que reformular su doctrina clásica, sin renunciar a ella. Así, ha vuelto su mirada de nuevo a la triple estructura del conocimiento de Dios y de la analogía al hablar de él. Esto nos lleva a comprender la analogía desde una triple perspectiva como *analogia entis, analogia crucis* y *analogia caritatis*. Veamos brevemente lo que comporta cada una de ellas.

— «Analogia entis»

La primera forma de analogía *(esse)* remite al orden y a la armonía del mundo. La experiencia y el conocimiento y el lenguaje sobre Dios no pueden despreciar la belleza de la creación, la bondad de las criaturas y la verdad de las cosas mundanas. Dios nos ha dejado un espacio para gozar y cuidar de la creación, existiendo en ella signos y señales que en el ejercicio de la libertad humana pueden conducirnos a él como Creador, fin y

[77] En la conferencia pronunciada en Aarau el 25-9-1956 con el título *La humanidad de Dios* se muestra el giro de Barth respecto a su radicalidad anterior en este tema; cf. *Die Menschlichkeit Gottes* (Zollikon-Zúrich 1956). Trad. francesa *L'humanité de Dieu* (Ginebra-París 1956).

fundamento de todas las cosas (cf. Sab 13; Rom 1). Hay un realismo en la vida cristiana que remite precisamente a este orden y belleza de lo creado. Esta conciencia ha sido fundamental para la Iglesia en la época antigua y medieval que, lejos de representar una época oscura y tenebrosa, fue la expresión del optimismo radical de esta conciencia creyente. Es cierto que hoy no podemos regresar sin más a la síntesis de la Iglesia antigua para quien todo en su orden y armonía era sacramento del encuentro con Dios. Pero sí podemos asumir su máxima: *Omnia disce,* es decir, todo tiene capacidad para hablar y llevarnos a Dios mediante una necesaria tras-posición o traslación. No como demostración de su existencia, sino como huella e imagen que nos conduce al Creador.

— «Analogia crucis»

La segunda *(crux)* remite a las experiencias de contingencia, dolor y fracaso. A la hora de pensar la relación entre Dios y la creación desde el problema del lenguaje (analogía), la teología no puede eludir el aspecto negativo de la vida humana, los límites de la realidad finita, pues sabe bien que no todo es belleza y armonía en el mundo. La experiencia humana se topa tantas veces con los límites y las sombras, sean fruto de la naturaleza o del ejercicio de su libertad, que difícilmente puede dejarlos de lado cuando busca las huellas de Dios en el mundo. ¿Rompen estas sombras la posibilidad del encuentro con Dios? Hay que reconocer que la conciencia del límite y la experiencia del mal supusieron una auténtica crisis en el hombre moderno que le impedía caminar con facilidad por los clásicos caminos por los que antes encontraba a su Dios. Para los grandes intérpretes de la aventura del hombre en la Modernidad, los lugares clásicos de la experiencia y conocimiento de Dios pasaron a ser considerados caminos cerrados que conducían a la nada y al sinsentido, cuando no apuntaban en la dirección contraria como prueba de la no existencia de Dios. Sin embargo, a la larga, al integrar este problema en su propia experiencia, la conciencia creyente se ha visto fortalecida y ha recuperado aspectos que, habiendo estado ocultos durante siglos, en realidad pertenecían a la entraña de la tradición cristiana. Así, por ejemplo, el dolor y el sufrimiento, de piedra y fundamento para el ateísmo, se ha convertido en un lugar especial de la revelación de Dios, que al hacerse solidario del sufrimiento de los hombres, acompañándolos hasta el final, se nos revela más plenamente como el *Deus pro nobis.* Si la experiencia eclesial de la Iglesia en la época antigua buscó a Dios desde el orden y armonía de la realidad (cosmos), la experiencia eclesial en la época moderna ha tenido una especial sensibilidad por asumir el aspecto negativo de la vida humana como lugar y camino del encuentro con Dios (cruz).

— «Analogia caritatis»

La tercera forma de analogía remite allí donde los hombres experimentamos que el mundo no es suficiente, no porque este no tenga sentido

en sí, sino porque el ser humano descubre que hay un anhelo mayor, un deseo de un amor mayor, de una plenitud mayor, de una realidad mayor *(caritas)*. En todo ser humano hay una pulsión hacia el «magis», hacia la plenitud acabada *(salus)*. En la Escritura este anhelo aparece de formas muy diversas, aunque ha quedado expresado de forma magistral en el deseo de llegar a ser como Dios, según el relato del libro del Génesis (Gén 2,8). Más allá de la crítica fácil de algunos teólogos que despreciaban esta idea porque pensaban que hoy ya nadie quiere ser como Dios, pensamos que este deseo de ser más permanece. Hoy podemos expresarlo de muchas maneras, pero una cosa es cierta, Dios mismo está sosteniendo y alentando ese deseo, no como un celoso guardián de un paraíso privado, sino como fundamento y garante de que ese deseo no se pervierta quedándose y acomodándose en estadios inferiores o intermedios o que se malogre al buscarlo por caminos que finalmente pierdan al ser humano. Quizá esta sea una dimensión en que la Iglesia en la época contemporánea tenga que insistir, sin olvidar ni eludir los dos aspectos anteriores. Dios no solo está como fundamento de la armonía de lo creado o dando sentido a una existencia humana que en determinados momentos tiene que asumir la prueba del sufrimiento, del dolor y de la muerte, sino que él es el exceso mismo de la realidad; a él lo encontramos ante todo en el exceso de realidad y de sentido[78].

La filosofía moderna ha hecho que la cuestión de Dios fuera pensada no en relación con la estructura de la realidad, sino con la cuestión del sentido de la vida y existencia humana. Pero hay que afirmar que Dios no es sin más el «funcionario del sentido», utilizando la expresión de A. Gesché. No podemos convertir a Dios en una realidad necesaria, que viene a dar respuesta sin más a nuestra pregunta por el sentido. Esto sería una manera burda de instrumentalizar a Dios (idolatría) y manifestaría a la vez poca confianza con la realidad humana. Dios y el sentido (el hombre en busca de) están en una relación mutua, pero indirecta. Lo propio de la fe cristiana no es el sentido, sino el don, el exceso, la gratuidad. Dios lleva al hombre al exceso, a hacer que se mida no desde las medidas de este mundo o desde sí mismo, sino que lo haga desde este *magis*.

d) *Síntesis: una cuestión teológica más que filosófica*

¿Qué hay en el fondo de esta cuestión? La doctrina de la analogía hay que comprenderla desde una *antropología teológica* que ponga de relieve que el ser humano es imagen de Dios, llamado a la semejanza con él. Si el hombre ha sido creado a imagen de Dios, su lenguaje tiene una capacidad innata para hablar y decir al Creador; más aún cuando esta imagen está destinada en libertad y vocación a hacerse semejante a él en la comunión. El lenguaje humano, aun siendo finito y limitado, no separa

[78] Uno de los autores que más ha insistido en esta idea en la teología contemporánea quizá haya sido A. GESCHÉ con su obra titulada *Dios para pensar,* I-VII (Sígueme, Salamanca 2002-2010).

ni nos aleja de la realidad, sino que nos conduce a la realidad hacia la que nos señala. Pero en la antropología no termina todo. Esta, en realidad, es una cristología deficiente, donde el hombre llega a su consumación. Por eso la analogía ha de ser comprendida desde la *cristología,* que ponga de relieve que la verdadera imagen de Dios es Cristo y que él mismo ha revelado al hombre cuál y cómo es la imagen de Dios, sin confusión y sin separación. La dinámica ascendente de la analogía tiene su última condición de posibilidad en la dinámica descendente. Es decir, que el lenguaje del hombre sobre Dios tiene su última condición de posibilidad en que Dios ha querido hablar como hombre convirtiendo el lenguaje de los hombres en palabra *de* Dios. Por último, la analogía tiene su última comprensión dentro de una *teología trinitaria* que afirme claramente que toda distancia y cercanía posible entre Dios y la criatura, entre Cristo y el ser humano, están integradas, custodiadas y salvadas en la relación y diferencia que existe en la vida interna y trinitaria de Dios. La analogía no es una cuestión puramente filosófica. Su último fundamento es teológico e implica una comprensión del hombre y del mundo, de Cristo y de Dios. Y todas estas realidades no entendidas por separado, sino precisamente en *relación.* Este es, en último término, el sentido de la doctrina teológica de la analogía.

2. La perversión del lenguaje: la idolatría

La Sagrada Escritura no conoce propiamente el fenómeno del ateísmo, sino que su lucha es ante todo contra la idolatría (cf. Éx 20,3s; Dt 6,4; Os 13,4; Sab 13-15; Is 40,18-20), ridiculizando a los otros dioses como ídolos inertes e insensibles, que desvirtúan e insensibilizan a quienes creen en ellos o los construyen (cf. Sal 113). La afirmación del Sal 13,1: «dixit insipiens in corde suo: "non est Deus"», que le sirvió a Anselmo como punto de partida para afrontar su único argumento de la existencia de Dios en el *Proslogion,* no se refiere tanto al que no cree en Dios desde una reflexión teórica, sino a quien de forma insensata vive en la práctica como si no existiera practicando la injusticia y viviendo en la insolencia, «sin nadie que haga el bien».

a) *La idolatría como problema fundamental*

Anteriormente hemos podido comprobar que el problema mayor de la teología no se sitúa en la demostración o en la búsqueda de pruebas de la existencia de Dios como respuesta al ateísmo contemporáneo. No es el Dios abstracto el que hay que demostrar desde pruebas irrefutables de su existencia, sino que se trata más bien de mostrar el misterio del Dios trinitario como origen, fundamento y futuro de la vida humana. Desde este punto de vista, la tarea de la teología consiste en *hablar bien de Dios.* En este sentido, la gran amenaza de la teología no es el ateísmo, sino la

idolatría. La pregunta que ha de hacerse la teología no es si Dios existe, sino más bien: *¿Cómo* es ese Dios para que sea digno de la fe del hombre? *¿Cómo* es ese Dios para que no sea visto ni experimentado como una amenaza para su autonomía y libertad, sino más bien como aquel que le colma en su última vocación y deseo? *¿Cómo* es ese Dios que instaura una distancia salvífica entre él y el hombre constituyéndolo en su ser libre con capacidad y autonomía para construir su mundo e incluso con la posibilidad de llegar a su negación? Uno de los autores más perspicaces, siguiendo las intuiciones y reflexiones de J. L. Marion y E. Levinas[79], ha sido el teólogo belga Adolph Gesché, cuya reflexión presentamos a continuación[80].

b) *La idolatría es un error antropológico*

El autor comienza señalando que la idolatría, lejos de ser un problema superado, es una tentación permanente para el hombre. Pero no se trata tanto de un error teológico cuanto de un error antropológico. Un dios falso no es falso porque no exista, sino porque extravía y per-vierte al hombre haciendo que tome caminos equivocados en lo que constituye su vocación radical. En una palabra, es falso porque falsea al hombre. La idolatría tiene que ser entendida desde una perspectiva antropológica. Existen tres prohibiciones fundamentales en todas las culturas que en el fondo es una manera de proteger al hombre contra sí mismo: la prohibición de la unión sexual entre consanguíneos (Lev 18,6-18); la prohibición de matar (Éx 20,13); la prohibición de la idolatría (Éx 20,3). El significado último de estas prohibiciones es que la salvación no se encuentra en la inmediatez, ya que esta engaña y pierde al hombre, pues lo deja encerrado dentro del círculo de sí mismo y en el mundo ya conocido. En este sentido no hay salvación más que fuera de sí mismo, en la alteridad.

La transgresión de estas tres prohibiciones es la solución falsa a una búsqueda legítima de la afectividad y el amor (primera prohibición), de la sociabilidad y fraternidad (segunda prohibición), de la divinidad y trascendencia (tercera prohibición). Se produce aquí una transformación del deseo legítimo del hombre a la realización de la necesidad satisfecha inmediatamente. Y estas tres realidades, necesarias y legítimas para la realización del hombre, se convierten en la fuente de su destrucción.

Para que el hombre crezca en verdad y autenticidad hay una distancia con la realidad que siempre tiene que mantener, no confundiendo las necesidades vitales con los deseos humanos. Mientras que la necesidad debe ser resuelta inmediatamente ya que está en función de la perduración de la especie, el deseo construye y estructura al hombre como persona dentro de una sociedad. Este último no encuentra su resolución en la vía inmediata, sino en el mantenimiento de la distancia y la diferencia originarias creadoras de libertad y personalidad.

[79] Cf. J. L. Marion, *El ídolo y la distancia,* o.c.; Íd., *Dios sin el ser,* o.c.
[80] Cf. A. Gesché, «Sobre la idolatría siempre posible», en Íd., *Dios,* o.c., 155-165.

c) *Los falsos dioses: ético, filosófico, teológico*

Aquí hay que situar la legítima búsqueda de Dios que el hombre emprende y el deseo de encontrar al Dios verdadero, es decir, al Dios que no me falsea y que me ayuda a volverme verdadero y a construirme en verdad. Según el autor se puede proponer tres tipos de dioses falsos. En primer lugar, el falso *dios ético*. Es el que más se asemeja a los dioses del antiguo politeísmo. Se trata de un dios instrumentalizado, que, más que servirle a él, nos servimos de él. Antiguamente era llamado el dios de la fecundidad, de la salud, de la riqueza, de la guerra, de la fortuna. Es la absolutización de lo que es relativo y no tendría que ser absolutizado. Aquí el autor sitúa las tres grandes libidines que constituyen al ser humano: *amandi, dominandi, possidendi*. Tres formas que no solo son buenas sino necesarias para la vida humana. Todo hombre tiene el derecho a amar, a ejercer un influjo en la sociedad y a asegurar su seguridad material. El problema surge cuando esta libido, en su triple versión o en una de ellas, se convierte, pervirtiéndose, en fin en sí misma y así, en vez de ayudar al hombre a su realización personal, le aliena destruyéndolo. La realidad, buena en sí misma, se ha pervertido e instrumentalizado, desviado hacia satisfacciones inmediatas y lo que era relativo se ha convertido en absoluto.

En segundo lugar, el falso *dios filosófico*. Es el falso dios del teísmo (aunque no todo el teísmo hay que rechazarlo, ya hemos visto que es la expresión de un posible conocimiento natural de Dios desde la creación que asegura la libertad del acto de fe y la gratuidad de la revelación de Dios). Aquí el autor se pregunta si el teísmo no es más peligroso que el ateísmo. Pues el segundo, al negar la existencia de Dios lisa y llanamente, deja la naturaleza de este intacta, mientras que el teísmo, al presentar una naturaleza de Dios tan a medida de la razón humana, corre el riesgo de manipular y pervertir la verdadera imagen de Dios. En realidad este es el significado del ídolo, la imagen que se refleja en el espejo al que nos remitimos. Es un dios que es nuestra imagen y semejanza, una relación sin verdadera alteridad. Las diferentes teologías de la muerte de Dios, lo que anunciaron o constataron era la muerte no del Dios de Abrahán, y de Jesucristo, sino de este ídolo construido por la razón humana y la filosofía.

Finalmente, el falso *dios teológico*. Es el más peligroso de los tres. Pues mientras que los dos anteriores trabajan y operan con dioses falsos, la idolatría aquí trata al verdadero Dios como un dios falso. Si la primera versión de la idolatría convertía lo relativo en absoluto, aquí se trata de relativizar al absoluto. Esta versión de la idolatría pone a Dios al servicio del hombre sin dejar realmente que Dios sea Dios. Aquí se trata al Dios verdadero como un dios de las satisfacciones inmediatas, de respuestas a las necesidades humanas, cuando él es justamente el Absoluto, como nos recuerda la revelación de su nombre en Éx 3,14: «Yo soy el que soy»; esa instancia crítica que por nosotros y nuestra salvación mantiene esa diferencia y distancia originante ante él para que podamos construirnos realmente como personas cabales. Dios no puede ser como un ídolo, un simple reflejo de nosotros mismos, sino que él es siempre una auténtica y

verdadera alteridad. Este tipo de heteronomía no solo no aliena al hombre, sino que le constituye en su autonomía, a la vez que lo provoca, para que aquello que es inmediato y funcional a su naturaleza, que necesita ser satisfecho, no sea convertido falsamente en el deseo del hombre, que en cuanto tal tiene que ser diferido más allá, pues el destino de ese deseo solo puede ser Dios.

3. La teología es hablar bien de Dios

Como acabamos de decir, la teología, en el fondo, no tiene que preocuparse tanto de la negación de Dios, que en realidad es más un problema filosófico, sino de su falsificación. Si es verdad que una presentación errónea de la imagen de Dios ha podido llevar a la necesidad de algunos hombres de rechazar «esa imagen», la responsabilidad de la teología está en hablar de Dios con el cuidado de no hacer de él un ídolo desvirtuado a la medida del hombre o de su propia razón teológica. Como dice acertadamente J. Moingt, hemos pasado del luto por la muerte de Dios a su des-velamiento en la cultura actual. La desecularización que hemos vivido como fenómeno sorprendente de finales del siglo pasado tiene que ser acogida con gozo por parte de la teología, porque nos conduce a una liberación de la dictadura del así llamado paradigma de la secularización[81]. No obstante, tiene que ser recibido con cautela, pues no cualquier vuelta de «lo divino» lleva necesariamente al Dios revelado en Jesucristo. El movimiento pendular hacia el fundamentalismo como fenómeno religioso reaccionando de forma equivocada al secularismo así nos lo muestra.

Por esta razón, no es extraño que algún sociólogo de la religión afirme: «No es que Occidente no crea; al contrario, la gente hoy cree en casi todo»[82]; o que el teólogo alemán Johann Baptist Metz se haya atrevido a formular que, dentro de este retorno de lo religioso, lo que nuestra cultura está padeciendo es una auténtica *crisis de Dios, una crisis de Dios con tintes religiosos.* Esta se expresa de formas muy diversas, como crisis del universo moral, crisis de la cultura o crisis del lenguaje[83]. El eslogan popular de hace unas décadas que rezaba «Cristo sí, Iglesia no», que ma-

[81] Cf. P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (Michigan 1999); D. POLLACK, *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* (Tubinga 2003); D. MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Ashgate, Oregón 2005).

[82] U. BECK, *El Dios personal* (Paidós, Barcelona 2009) 180.

[83] Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Sal Terrae, Santander 2007) 78-86. El autor se muestra bastante crítico con la actual proliferación del sentimiento religioso, si no va unido a un Dios personal, que nos remite a un lógos encarnado, a la *memoria passionis,* a la moral que tiene en su centro la sensibilidad y la memoria por las víctimas de la historia, pues solo desde esa historia y desde esa memoria podemos hablar bien y dignamente de Dios. Todo discurso que no tenga en cuenta la pasión y el sufrimiento de los hombres que ha sido asumido y transfigurado desde la pasión de Dios, termina siendo irrelevante y, en el fondo, blasfemo. Podríamos decir que para este autor toda teo-logía (discurso sobre Dios) y espiritualidad (experiencia de Dios), si no va acompañada de la teo-dicea (justicia de Dios en el mundo), es inmoral.

nifestaba una crisis institucional y de pertenencia en la creencia religiosa, se ha convertido en «Religión sí, Dios no»[84], que manifiesta desde luego una crisis todavía mucho más radical[85].

La vuelta de Dios al espacio cultural en Occidente es una realidad ambigua[86]. Si bien hemos pasado del luto por su muerte a la posibilidad de su desvelamiento, no podemos olvidar que nuestra época sigue caracterizada como de una crisis de Dios. En esta crisis se dan una serie de rasgos dominantes que como en toda época de crisis, son ambiguos y están pendientes de solución. En primer lugar podríamos mencionar la extrañeza de Dios, con lo que esto tiene de peligro y posibilidad[87]. O la búsqueda de un Dios relativo que se nos revele más en su *kénosis* que en su poder absoluto sobre el hombre recuperando uno de los aspectos fundamentales de la revelación cristiana, con el peligro evidente de la relativización de Dios[88]. Un Dios sin rostro que se nos revele en su ocultamiento, después de un cansancio y agotamiento de representaciones anteriores que más que acercarnos a él nos alejaban, con el riesgo de una radicalización de una legítima teología apofática[89]. Un Dios sin palabra que nos invita a acoger su silencio como una forma de presencia y a dejar espacio para la presencia del Espíritu que está más allá del Verbo[90]. Un Dios sin historia y fronteras que está más allá de particularismos y nacionalismos, aun con el riesgo de perder de vista que la revelación de Dios lleva implícita la elección, la obediencia y la misión[91].

No solo es importante hablar de Dios, sino hablar bien de él. Solo Dios puede hablar bien de Dios, por lo que la teología, antes que la palabra que el hombre dice sobre él, es la palabra que Dios mismo nos ha comunicado sobre sí mismo. Solo, en un segundo momento, ha de surgir la palabra del hombre sobre Dios, como respuesta agradecida a la misma palabra de Dios que anteriormente se me ha dado; como expresión de la apertura radical del hombre a la verdad, y como búsqueda de la racionalidad de la fe[92]. El ateísmo y la idolatría serán siempre una amenaza para la fe cristiana y para todo creyente, pues la fe es un acto humano en el que siempre está implícita la libertad del hombre dañada por el pecado y su posibilidad para decir sí o no a la oferta de Dios. Pero la teología ha

[84] J. B. Metz, *Memoria passionis*, o.c., 79.

[85] Cf. A. Cordovilla, *Crisis de Dios y crisis de fe: volver a lo esencial* (Sal Terrae, Santander 2012) 47-84.

[86] J. Werbick, *Gott verbindlich* (Herder, Friburgo 2007); K. Müller, *Streit um Gott* (Pustet, Ratisbona 2006); H. Kessler, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt* (Paderborn 2006); A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Herder, Friburgo 2006); J. Moingt, *Dios que viene al hombre*, I-III (Sígueme, Salamanca 2006-2011).

[87] Cf. Ll. Duch, *Dios, un extraño en nuestra casa* (Herder, Barcelona 2005); T. Ruster, *El Dios falsificado. Una nueva teología tras la ruptura de cristianismo y religión* (Sígueme, Salamanca 2011).

[88] Cf. G. Vattimo - J. Caputo, *Tras la muerte de Dios* (Paidós, Barcelona 2006).

[89] Cf. J. L. Marion, *Dios sin el ser* (Ellago, Pontevedra 2010).

[90] Cf. A. M. Haas, *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?* (Johannes Verlag, Einsiedeln 2009).

[91] Cf. U. Beck, *El Dios personal* (Paidós, Barcelona 2008).

[92] Cf. A. Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, o.c., 22-28.

de preocuparse y velar para que al hombre contemporáneo siempre le sea presentado el verdadero rostro de Dios, ante quien debe decidir libre y responsablemente su destino, cumplir y realizar su vocación. La buena teología, que va hasta los límites del pensamiento, tiene que callar con temor reverencial ante el misterio de Dios. La mayor cercanía de Dios en su revelación no agota el Misterio, sino que nos lo abre en mayor profundidad. La incomprensibilidad de Dios se manifiesta en el acontecimiento desvelador y revelador, que es Cristo en persona.

SEGUNDA PARTE

LA REVELACIÓN DEL MISTERIO DE DIOS EN LA SAGRADA ESCRITURA



De la primera parte, que hemos llamado *El acceso del hombre al Misterio de Dios,* pasamos a la segunda, que hemos titulado *La revelación del misterio de Dios en la Sagrada Escritura.* De alguna forma podemos considerar que damos un salto del acceso al *centro de la doctrina cristiana sobre Dios*, del *limen* al *sanctus.* Como hemos visto en los capítulos anteriores, tenemos caminos e itinerarios del hombre hacia Dios: la experiencia, el conocimiento y el lenguaje. Pero, sobre todo, la teología tiene que ver con el camino que Dios ha realizado para encontrarse con el hombre y así manifestarle la intimidad de su ser. ¿Dónde tenemos posibilidad de acceder a ese centro? En el pueblo donde Dios se ha revelado (Israel e Iglesia) y en el libro donde se ha sedimentado normativamente su conciencia: en la Sagrada Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento). Hay teología porque Dios ha abierto su intimidad revelándose en la persona histórica de su Hijo y comunicándose en el don inmanente de su Espíritu. El testimonio que tenemos de esta revelación lo encontramos en la Sagrada Escritura. Ella constituye la fuente, el centro y el alma de toda la teología y, como es lógico, también de la teología trinitaria.

El objetivo de esta segunda parte es acoger la revelación de Dios testimoniada en la Escritura. Pero aquí nos encontramos con una cuestión fundamental: ¿La doctrina trinitaria sobre Dios es un desarrollo especulativo ajeno a la revelación del Dios bíblico o es una explicitación de su mensaje nuclear? Con el pensador alemán Klaus Hemmerle podemos decir que «la Trinidad no es una abstracción lógica deducida de abigarrados enunciados particulares de la Escritura; no es una especulación que extrae tímidos principios manejándolos hasta convertirlos en dispositiva racionalidad. La Trinidad es el enunciado de la experiencia fundamental de cómo Dios se da al hombre y de cómo el hombre se da de nuevo a sí mismo, al creer en Jesucristo»* Para conquistar este objetivo daremos cuatro pasos.

El primero de ellos es remitirnos a la *persona de Jesús,* a su mensaje y a su misión. Él anuncia el Reino de Dios, revelando a Dios como Padre *(Abba)* e implícitamente a sí mismo como Hijo. Buscaremos la teología implícita en las parábolas, los dichos y las acciones mesiánicas de Jesús desde donde él en persona nos revela a Dios. Esta relación con el Padre en el servicio pro-existente por el Reino es vivida por y en el Espíritu, tal como dan testimonio los cuatro evangelistas. Desde el Jesús terreno intentaremos fundamentar una cristología teológica *(Abba),* una cristología escatológica (Reino) y una cristología pneumatológica (Espíritu) que sea el punto de partida para el desarrollo posterior de una teología trinitaria. Porque en realidad esta última no es sino una interpretación de esta vida de Jesús con relación al Padre y al Espíritu. Una relación que es definida en términos de filiación (Hijo) y salvación (Señor).

* *Tras la huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Sígueme, Salamanca 2005) 46.

En un segundo momento nos fijaremos en el *misterio pascual,* destino consumador de la vida de Jesús de Nazaret y centro del mensaje de la comunidad primitiva que nos revela en su plenitud el misterio trinitario de Dios. La relación que Jesús vivió en vida respecto a Dios y al Espíritu es llevada a plenitud en la Pascua, verdadero acontecimiento trinitario. Aquí el Hijo en obediencia a la misión del Padre, realiza y comprende su muerte por la instauración del Reino de Dios, revelando así la naturaleza última de su filiación (Mc 15,38); el Padre, que comparte dolorosamente con el Hijo, su sufrimiento y al entregarlo se entrega juntamente con él, mediante su acción resucitadora sobre Jesús revela a los hombres la verdadera naturaleza de su paternidad (Hch 13,33; 2,24; 10,40; Rom 1,4; 4,6); el Espíritu, presente en la muerte de Jesús como don (Jn 19,30) y fuego divino (Heb 9,14), al ser entregado a los apóstoles por el Señor resucitado, se revela plenamente como Espíritu del Padre y del Hijo, consumador.

En tercer lugar, prolongando esta perspectiva del misterio pascual tendremos que fijarnos en los himnos cristológicos que desde esta hondura del drama de Cristo se han abierto a una lectura cristológica y trinitaria en una teología del Logos (Jn 1,1-18) y de la *kénosis* (Flp 2,6-11), de la Imagen (Col 1,12-20) y de la historia (Ef 1,3-14), llegando casi a fórmulas que podemos considerar como trinitarias (Mt 28,18; 2 Cor 13,13). La Trinidad, antes que misterio pensado, ha sido una realidad vivida en forma litúrgica y sacramental que ha conducido a una determinada forma de vida cristiana. No es casual que los textos neotestamentarios con una mayor densidad trinitaria pertenezcan al ámbito de la celebración bautismal (Mt 28,18) y eucarística (2 Cor 13,13) de las primeras comunidades cristianas y que estén entrelazados con expresiones que hacen referencia a la vida cotidiana de los creyentes en el ejercicio de la fe, la esperanza y la caridad (1 Tes 1,3-6) y a la misión evangelizadora de la Iglesia encomendada por el Señor resucitado (Mt 28,18).

Finalmente, desde esta interpretación de la vida de Jesús y del corazón del Nuevo Testamento, dirigimos la mirada a la revelación de Dios en el Antiguo Testamento y nos preguntamos si este prepara y anticipa la revelación trinitaria del Nuevo. ¿En qué relación de continuidad o discontinuidad se sitúan ambos Testamentos? Este es uno de los lugares fundamentales donde se produce el actual diálogo entre judaísmo y cristianismo, o, dicho de otra forma, entre el monoteísmo y la fe trinitaria («monoteísmo concreto»).

CAPÍTULO III

LA REVELACIÓN DE DIOS EN LA VIDA Y LA MISIÓN DE JESÚS

BIBLIOGRAFÍA

ASURMENDI, J. y otros, *El Espíritu Santo en la Biblia* (CB 52; ^{5}1998); BAUCKHAM, R., *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament* (Cambridge, Michigan 1998); CHEVALIER, M.-A., *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1982); CONGAR, Y., *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1983) 25-90; DUNN, J. D. G., *Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence* (Westminster John Knox Press, Lousiville-Kentucky 2010); DUPONT, J., «Le Dieu de Jésus»: *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 321-344; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología* (BAC, Madrid 2001, ^{7}2008) 39-77; HURTADO, L. W., *God in New Testament Theology* (Michigan 2010); ÍD., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 2008); JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1983) 17-90; ÍD., *Teología del Nuevo Testamento.* I: *La predicación de Jesús* (Sígueme, Salamanca ^{5}1985); LOHFINK, G., *Jesus von Nazaret – Was er wollte, was er war* (Herder, Friburgo 2011); MARCHEL, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Pontificio Istituto Biblico, Roma 1971); MARGUERAT, D., *Le Dieu des premiers chrétiens* (Labor et Fides, Ginebra 2011); PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria* (Cinisello Balsamo 1996) 272-357; POUILLY, J., *Dios, nuestro Padre. La revelación de Dios Padre y el «Padrenuestro»* (CB 68; ^{3}1999); RAHNER, K., «*Theos* en el Nuevo Testamento», en *Escritos de Teología* (Taurus, Madrid 1961) 93-166; SCHIERSE, F. J., «Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis* II (Cristiandad, Madrid ^{3}1992) 87-123; SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1995); SCHÜRMANN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Sígueme, Salamanca 2003); ÍD., *Das gebet des Herrn* (Herder, Friburgo ^{4}1981); SCHWEIZER, E., *El Espíritu Santo* (Sígueme, Salamanca ^{3}2002); SÖDING, T., *Die Verkundigung Jesu - Ereignis und Erinnerung* (Herder, Friburgo 2011); STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testament.* I: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Gotinga ^{2}1997) 40-126; WINTHERINGTON III, B. - ICE, L. M., *The Shadow of the Almighty. Father, Son and Spirit in biblical perspective* (Cambridge, Michigan 2002).

«No existe otro acceso al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las afirmaciones neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico-salvífico» [1]. Esta afirmación contundente del teólogo de Lucerna nos dice claramente cuál

[1] H. U. VON BALTHASAR, *Teológica.* II: *Verdad de Dios* (Encuentro, Madrid 1998) 125

es el primer paso para acercarnos al misterio de Dios: escucharlo y acogerlo en el testimonio autorizado de su revelación, a saber, la Sagrada Escritura. Solo tenemos acceso al misterio trinitario de Dios a través de la revelación de Jesucristo testimoniada en el Nuevo Testamento. Este testimonio de la revelación nos remite a unos textos, estos a unos testigos y finalmente estos testigos a unos hechos que nos llevan a una persona. Este es el punto de partida de la teología trinitaria: la persona de Jesús en su *relación* al Padre y al Espíritu. Esto es lo que constituye el centro de la doctrina teológica sobre Dios en el Nuevo Testamento. Jesús no revela un Dios distinto de aquel que es el destinatario de la fe monoteísta del pueblo de Israel (Dt 6,4; Éx 20,2s), pero al revelarlo, en relación con su propia persona ungida por el Espíritu, hace que ese Dios tenga que ser comprendido de ahora en adelante en relación con el Hijo y el Espíritu como el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios trinitario. Recordemos aquí la sencilla definición que Wolfhart Pannenberg hacía de la doctrina trinitaria y que reproducíamos en el capítulo primero, aunque ahora podemos caer en la cuenta de su profundo significado. Para el teólogo alemán, la tarea de la teología trinitaria «es responder a la cuestión de quién es el Dios que se ha revelado en Jesucristo. Y hasta que no haya quedado resuelta resultará imposible hablar con sentido de la características de dicho Dios»[2]. La reflexión sobre el misterio de Dios uno y trino tiene que partir de los datos positivos de la revelación bíblica[3]. Ahora bien, ¿cómo leemos la Escritura y hacemos de ella el fundamento de nuestro tratado si en ella no se encuentran textos que enuncien clara y explícitamente una desarrollada y completa doctrina de Dios como Dios trinitario? Esto nos obliga a que el centro de interés no se sitúe en la búsqueda de textos aislados, sino en la relación de Jesús con su Padre y con el Espíritu del Padre (y del Hijo), ya que la fundamentación y el desarrollo sistemático de la doctrina de la Trinidad tiene que comenzar con la revelación de Dios en Jesucristo.

Para buscar el fundamento bíblico de la teología trinitaria tenemos que tener en cuenta ante todo que el NT da testimonio de la persona de Jesús con relación al Padre (exegeta del Padre) y con relación al Espíritu (portador y dador del Espíritu). Cuál sea el contenido concreto y la densidad que se le de a la palabra *relación* será la tarea de la posterior teología trinitaria. La relación expresada en su vida y misión es expresión de que él *es* relación. Su ser es constitutivamente relación al Padre, hasta el punto de ser *de su misma naturaleza*[4]. La vida y la misión de Jesús, su persona en apertura esencial y existencial al Padre y al Espíritu, constituye el punto de partida de la revelación del Dios trinitario. Por eso el acercamiento al acontecimiento que es narrado en la Escritura lo haremos teniendo presente la totalidad de la vida y del destino de Jesús, más que a través de sus palabras explícitas en las que Jesús nos habla de Dios. Análogamente a lo que ha significado en el tratado de cristología la *cristología implícita*, como camino intermedio entre un escepticismo y positi-

[2] W. Pannenberg, *Teología sistemática*, o.c. I, 327.
[3] Cf. ibíd., 327-321.
[4] Esta será la conclusión del Símbolo de Nicea. Aquí los Padres conciliares no quisieron más que ofrecer una interpretación autorizada de la naturaleza de esta relación.

vismo históricos para establecer la conexión entre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y su misión, y lo que será la cristología pospascual de la comunidad primitiva, nosotros podemos hablar de una *teo*logía *implícita* en la totalidad de la vida y el destino de Jesús. No es una palabra, ni una expresión, sino su vida y su destino, vividos proexistencialmente en dirección vertical al Padre y en perspectiva horizontal al Reino, los que nos permiten comprender el misterio de Dios como misterio trinitario. La relación y apertura constitutiva que Jesús vive (y es) al misterio de Dios en la oración, a quien invoca como *Abba* (teología); la vida totalmente volcada en la realización de la misión encomendada por el Padre para la instauración del *Reino* (escatología), y el destino en la *cruz* abandonándose a la voluntad del Padre como consumación y realización suprema de vida y misión (soteriología), son las tres realidades esenciales que definen la revelación de Dios realizada por Jesús mediante la unción y poder del Espíritu.

I. JESÚS, EL EXEGETA DEL PADRE

En primer lugar, afrontamos la relación que Jesús establece con Dios. Por un lado es Yahvé, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios del AT, pero por otro él tiene con este Dios una relación tan especialísima y singular que desde él puede ser invocado sencillamente como *Abba*. No obstante, la novedad de la revelación de Dios no está tanto en la expresión en sí misma, sino en quién la dice y cómo la dice. En este sentido, la invocación *Abba* es una palabra que tiene que ser descifrada desde la totalidad de la vida de Jesús: sus acciones, sus palabras, su actitud, su muerte, su libertad y su conciencia. Solo desde este universo personal la expresión *Abba* puede adquirir la fuerza y la importancia que se le ha dado con razón en la teología contemporánea. Desde esta totalidad de vida que revela su ser personal, debemos descubrir quién es el Dios que él nos revela desde su anuncio del Reino y su relación personal con él. Es la entera persona de Jesús la que nos descifra e interpreta la revelación de Dios en el tiempo de la Nueva Alianza. Jesús es de esta forma el exegeta del Padre (cf. Jn 1,18).

1. El Dios de Jesús: continuidad en la discontinuidad

La pregunta que se ha hecho la teología desde sus inicios es si hay una continuidad o más bien una radical novedad en la revelación que Jesús nos hace de Dios. Aquí, las hipótesis se han dividido. En este sentido es famosa la disputa entre el historiador Karl Holl y el exegeta Rudolf Bultmann sobre este asunto. Mientras que para el primero es claro que hay una radical novedad de Jesús respecto a la enseñanza que nos proporciona el Antiguo Testamento sobre Dios, para el segundo, por el contrario, Jesús no abandonó en su contenido esencial el marco trazado por el AT y el judaísmo antiguo cuando hablaba de Dios. Esta controversia se ha vuelto

a revivir con los exegetas Jürgen Becker y Franz Mussner. Mientras que para el primero la teología de Jesús como palabra y *lógos* sobre Dios se encuentra en ruptura con la del judaísmo de la época, de tal manera que esta es la razón última por la que Jesús murió en la cruz, para el segundo hay una continuidad esencial entre Jesús y el judaísmo en su comprensión y mensaje sobre Dios[5]. De una forma diferente, pero con la misma cuestión de fondo, se ha trasladado en la actualidad a la pregunta por la fe monoteísta de Jesús. ¿Jesús fue monoteísta?[6]

Jesús es un judío. Y todo lo que digamos sobre su humanidad lo tenemos que referir a esta condición particular. En este sentido participa de la religiosidad del pueblo de Israel: en su lenguaje, en su piedad y en la comprensión general de Dios y de la religión. El Dios al que él invoca como Padre no es otro que el Dios de Israel al que todo judío piadoso tiene que orar dos veces al día y amar con todo el corazón, alma y mente (Mt 22,36-40). *Pero es un judío singular, único*. Por eso no podemos subrayar tanto la continuidad de la *teo*logía judía y la *teo*logía de Jesús que nos lleve a una simple identificación. Se da, a nuestro juicio, una continuidad en la mayor discontinuidad. En este sentido creo que es muy válido el juicio ponderado de Peter Stuhlmacher: «Jesús habla de Dios como Israel y a la vez se hace visible en sus discursos sobre Dios una nueva dimensión de la comprensión de Dios, que es la del *Abba:* Yahvé puede ser comprendido como Padre (amoroso) de todos aquellos que Jesús ha acogido y que siguen su llamada a la conversión»[7]. *El Dios del Nuevo Testamento es el Dios de Israel. Pero desde Jesús, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, se convierte en el Padre de nuestro Señor Jesucristo y nuestro Padre.* Veamos esta continuidad en la discontinuidad que nos ofrece la revelación que Jesús hace de Dios como *Abba* y cómo él implícitamente se manifiesta como el Hijo (de Dios). Primero en relación con el contexto más amplio de la fenomenología de la religión, después en el contexto de las religiones del Antiguo Oriente Próximo y la tradición grecorromana y finalmente en el contexto próximo del AT y del judaísmo palestinense.

2. Dios como «padre» en la historia de las religiones

Hoy está prácticamente asumida la tesis de los historiadores y fenomenólogos de la religión, según la cual la designación de Dios como *padre* es uno «de los símbolos religiosos originarios de la humanidad» (G. Mensching, F. Heiler, etc.), uno «de los fenómenos primordiales de la historia de las religiones» (G. Schrenk). El gran fenomenólogo de la

[5] Cf. J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús,* o.c., 16. Hay que recordar que este es el tema de Marción en la primitiva Iglesia, de Lutero en el siglo XVI y de Harnack en el XX.

[6] J. D. G. DUNN, *Did the first Christians worship Jesus,* o.c., 93-101; D. FRICKER, «"Personne n'est bon sinon l'unique Dieu" Mc 10,18», en E. BONS - Th. LEGRAND (dirs.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contexts et perspectives* (Lectio Divina 244; Cerf, París 2011) 181-197.

[7] P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testament,* o.c. I, 88.

religión Juan Martín Velasco, aun estando de acuerdo fundamentalmente con esta afirmación, matiza observando que no en todas las religiones tiene el mismo valor: así por ejemplo en el Budismo, en las formas místicas, en las tradiciones proféticas donde es preferida la imagen conyugal a la paternofilial, o en el islam, donde Dios es invocado ante todo como Señor misericordioso y no como Padre bondadoso. No obstante, esta designación de Dios como padre aparece también en las religiones de las culturas antiguas como en los pueblos indoeuropeos, semíticos, egipcios y americanos.

a) *Fenomenología del uso de la expresión «padre»*

Si el uso es universalizado en las religiones, mostrando su importancia y singularidad, ¿cómo aparece esta designación en las diferentes religiones? Martín Velasco señala tres formas diversas:

1) En forma de *proposiciones* donde se afirma que es Dios o lo divino es padre. Es utilizado en tercera persona porque se narra y se cuenta diciendo algo sobre él (sagas, mitos, relatos históricos, discursos). La designación a Dios como padre se funda en un hecho biológico, pero a diferencia de la maternidad, que da testimonio directo de este hecho y relación, de la paternidad no hay testimonio directo, sino que son necesarios la intervención y el testimonio de un tercero, normalmente de la madre. La simbología que tiene detrás es la relación a un origen, expresando dominio y autoridad (la ley que limita el deseo). En definitiva, Dios como «padre» es un símbolo originario donde «el hombre que tiene en la experiencia de la paternidad una de las formas privilegiadas de tomar conciencia de sí mismo, nombrar a lo supremo, designarlo como padre es justamente una forma originaria de descubrirlo como supremo, como Dios»[8].

2) En *forma de declaraciones* de Dios. Aquí la afirmación de Dios como padre aparece en primera persona directamente puesta en boca de Dios o bien por medio de un profeta. Esta declaración profética de la paternidad de Dios, donde ya no es el hombre el que atribuye a Dios este nombre, sino que es Dios mismo quien se declara como tal, parece que es un dato original del AT (cf. Jer 31,9).

3) Finalmente, en forma de *invocación.* Aquí es el hombre quien invoca a Dios como padre en segunda persona y como un tú. El paso de la proposición y declaración de Dios como padre a la invocación, sin ser exclusivo de la tradición cristiana, podemos considerarla como la gran aportación del cristianismo, porque aquí el nombre paterno de Dios, Padre, pasa de ser una figura representativa a una realidad operante. La novedad en el cristianismo no se encuentra tanto en el uso exclusivo de este nombre (padre o *abba),* sino en el significado y la función que esa palabra tiene en el sistema religioso considerado globalmente y que afecta

[8] J. MARTÍN VELASCO, «Dios como Padre en la historia de las religiones», en N. SILANES (ed.), *Dios es Padre* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1991) 35.

profundamente a la comprensión de Dios. Dicho de otra forma. El nombre de padre deja de ser atributo para pasar a ser nombre propio que expresa su misma naturaleza.

De las tres formas fundamentales en las que Dios es designado como padre en el lenguaje religioso, la más significativa es *la invocación*. Este tipo de lenguaje no trata de explicar la realidad, sino de entrar en relación con ese a quien se invoca con el nombre de padre. Aquí no se trata de hablar sobre Dios, sino a Dios, de dirigirse a él. Y cuando ese atributo deja de ser tal, para pasar a ser nombre propio, se convierte en signo distintivo del encuentro y del diálogo interpersonal. De ahí que lo importante no es el nombre como tal, sino la actitud de referencia, de relación, trascendencia y reconocimiento que en ellos se expresa[9].

b) *La paternidad de Dios en el Próximo Oriente antiguo y la antigüedad grecorromana*

El nombre padre es aplicado a Dios y puede tener diferentes significados: Al llamar a Dios padre podemos estar refiriéndonos a la prioridad que él tiene en el orden de la creación; a la autoridad universal que él tiene sobre todos los hombres; la misericordia y ternura con la que tiende y trata a todas sus criaturas; la relación adoptiva o familiar que tiene el hombre respecto de él; el engendramiento o generación del hijo. Esta forma de designación incluye las ideas de creación, adopción y generación. «En la base de la denominación de *dios* como padre en las religiones del antiguo Oriente y de la antigüedad grecorromana hay unas concepciones míticas relativas a un remoto engendramiento y una procedencia físico-natural de Dios por parte de todos los hombres»[10]. No obstante, no faltan textos en los que la invocación a un dios como padre denota una profunda cercanía e intimidad entre el orante y su dios.

— Tradición asirio-babilónica

En los textos religiosos asirio-babilónicos el título de padre es utilizado para nombrar a distintos dioses como Enlil, el rey y padre de todos los dioses, Ea, Anú, Marduk, Shamash, Sin, etc. Entre estos textos encontramos un antiguo himno dirigido al dios Sin, dios luna: «Oh Padre, misericordioso e indulgente en sus disposiciones, que tiene en su mano la vida del mundo entero. Oh Señor… Oh Padre engendrador de dioses y de hombres… Padre engendrador, que tiene su mirada favorable sobre todas las criaturas vivientes»[11]. Es sobrecogedora la oración de Gudea a la diosa Lagash, posiblemente fechada en torno al 2350 a.C., donde padre es utilizado como forma de invocación revelando así una fuerte relación de intimidad con la diosa:

[9] Cf. ibíd., 40s.
[10] O. Hofius, «Padre», en DTNT III, 244.
[11] Citado por W. Marchel, *Abba, Père!*, o.c., 32.

«No tengo madre, tú eres mi Madre; no tengo padre, tú eres mi Padre; tú me concebiste en tu corazón, tú me engendraste en el templo». En esta misma perspectiva encontramos otra oración, en este caso de la literatura hitita, donde un hombre que se siente abandonado por su dios abre su corazón al dios sol Shamash: «Y ahora, ante mi dios, no hago más que gritar: "¡piedad!". Dios mío, escúchame… Si uno tiene un amigo, él le toma de la mano gentilmente. Para mí, Dios mío, tú eres mi padre y mi madre. Oh Dios mío, yo no los tengo. Tú, Dios mío, trátame como un padre» [12].

— Tradición egipcia

En la *tradición egipcia* hay muchos textos y oraciones en que el dios Amón es llamado «creador del cielo y tierra», «padre y madre de todos los dioses», «padre de los dioses y de los hombres». Como trasfondo de esta denominación está la comprensión de la creación del mundo como si se tratara de una generación biológica por parte de dios: «Los dioses se inclinan ante tu majestad y exaltan el poder que los ha creado, exultando al acercarse a aquel que los ha engendrado. Te dicen: "Bienvenido en paz, padre de los padres de todos los dioses… Adoramos tu poder porque nos has hecho; lo hacemos por ti que nos has dado a luz; te glorificamos porque te fatigas por nosotros"» [13]. Amón, padre de los dioses, también lo es del faraón. Ramsés II lo invoca como padre en la batalla de Cades (siglo XIII a.c.) de esta forma: «Y entonces su Majestad dijo: ¿Cómo, mi padre Amón? ¿Es que un padre puede olvidar a su hijo? ¿Acaso he hecho algo sin ti? ¿No he avanzado, no me he detenido según tu palabra?» [14].

Con el nombre de padre se subraya ante todo la autoridad absoluta que exige obediencia, pero a la vez la bondad, misericordia y providencia divinas. Ante esto por parte del hombre corresponde la actitud de reconocimiento de la propia debilidad y falta de poder, por lo que tiene que estar totalmente referido a ese dios en actitud de confianza filial y de amor a la divinidad. En este orden destaca la oración de los pobres realizada desde una profunda piedad filial como podemos comprobar en esta oración de un ciego al dios Amón: «Mi corazón desea verte, mi corazón se alegra, Amón, protector del pobre. Tú eres el padre de quien no tiene madre, el esposo de la viuda… Tú has hecho que yo vea las tinieblas que tú das. ¡Haz la luz para mí, ¡que te vea! Inclínate hacia mí, inclina tu hermoso rostro tan querido. Tú vendrás de lejos» [15]. Ambas actitudes: obediencia y piedad filial, en cierta medida concuerdan con la perspectiva del AT, aunque, como veremos, la base sobre la que se asienta es totalmente diferente, pues no se fundamenta en una relación biológica, sino histórico-salvífica, en la perspectiva de la elección y de la alianza.

[12] EQUIPO «CAHIERS ÉVANGILE», *Oraciones del Antiguo Oriente* (Verbo Divino, Estella 1979) 46.
[13] Ibíd., 67.
[14] Ibíd., 73.
[15] Ibíd., 85.

— Tradición grecorromana antigua

En la *tradición griega* la paternidad de un dios simboliza a la divinidad como el origen de todo lo creado y punto de relación espiritual con el mundo. Para el gran poeta Homero, Zeus, en cuanto dios masculino, es «padre de los hombres y de los dioses»[16]. Platón habla de lo divino como «creador y padre de todo»[17], por lo que podemos llegar a pensar que el mundo salido de sus manos es una imagen y un reflejo de lo divino. A partir del siglo III a.C. los filósofos estoicos usarán este atributo para establecer un parentesco entre los dioses y los hombres. Este parentesco reside en principio en el intelecto. Para *Séneca*, por ejemplo, el parentesco estará en la virtud. Finalmente, para el mundo grecorromano la paternidad simboliza la autoridad; así como un niño está a disposición y bajo la autoridad del padre, así los hombres están a disposición y bajo la autoridad de los dioses. En el himno a Zeus del filósofo estoico *Cleantes* se llama a este dios padre y se le caracteriza como aquel que conduce todo con sabiduría. El filósofo peripatético *Dion de Prusa* habla del «primer gran dios padre y rey».

3. **Dios como «padre» en la tradición judeocristiana**

a) *En el Antiguo Testamento*

Quizá por esta vinculación tan estrecha entre Dios y la creación, expresada en una generación biológica, la utilización del título padre en la *religión judía* es bastante escasa. A diferencia de las religiones del Oriente Próximo, los redactores del AT manifiestan una clara reticencia en utilizar este término para hablar de Dios. En total podemos contar con unos veinte textos[18]. Esta religión subraya la trascendencia de Dios y no puede concebir que se comprenda la relación mundo-Dios como si se tratase de una generación biológica. El mundo no es una realidad sagrada; es radicalmente distinta de Dios. Dios es Dios y el mundo es el mundo. Aunque la afirmación de esta trascendencia y alteridad de Dios respecto a Israel y la realidad mundana no impide que se subraye, por otro lado, la cercanía de ese Dios, su intimidad con el pueblo de Israel, en una palabra, su inmanencia. Nunca en términos de generación biológica, pero no por ello menos íntima y cercana. Por esta razón, no faltan testimonios en los que se habla claramente de la paternidad de Dios, no en relación con la creación y generación del mundo, pero sí para expresar

[16] HOMERO, *Ilíada* I, 544 par ex.

[17] PLATÓN, *Timeo*, 28 c.

[18] Dios es llamado explícitamente padre en los siguientes textos y de la siguiente forma: *a)* Dios *se designa* como «Padre»: 2 Sam 7,14; Jer 31,9; Mal 1,6; *b)* los hombres *llaman* a Dios «Padre»: Dt 32,6; Mal 2,10; Sal 68,6; Tob 13,4; Eclo 51,10; *c)* los hombre *invocan* a Dios «¡Padre!»: Is 63,16; 64,7; Jer 3,4.19; 89,27; Sab 14,3; Eclo 23,1.4. La *denominación* de Padre para designar a Dios es la más antigua y frecuente; la *atribución* explícita del título «Padre» a Dios no es anterior a la época profética. La *invocación* de Dios como Padre no es anterior a la época helenista. Cf. J. POUILLY, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 9s.

cuál es el fundamento de la elección de Israel por Yahvé y para referirse al cuidado providente y paternal que ese Dios realiza con su pueblo. En otras palabras, con la expresión «padre» referida a Yahvé se quiere mostrar la relación que existe entre Yahvé y el pueblo de Israel, tal como podemos apreciar en textos como Éx 20,2s; Dt 4,7s; 5,6s. En este sentido, el fundamento para hablar de una relación entre Dios y los hombres como paternidad y filiación no es biológico, sino soteriológico: «la filiación divina no representa una cualidad natural, sino que se basa en la maravilla de la elección y redención divinas»[19]. Vamos a hacer un breve recorrido a lo largo del AT y del judaísmo en tiempos de Jesús dividido en cinco grandes partes para percibir mejor los acentos y características que se ponen de relieve en su uso:

1. En los textos *pre-exílicos* esta idea se desarrollará en dos direcciones:

a) En primer lugar, para hablar de Israel como creación y propiedad de Dios, aunque su fundamento y razón de ser se encuentra en la *elección* gratuita que Dios ha hecho por ese pueblo (cf. Dt 4,32-40). «La paternidad divina y la filiación de Israel no se derivan de un mito, sino que se basan en una experiencia histórica de alianza y de salvación»[20]:

> Porque voy a aclamar el nombre de Yahvé; ¡ensalzad a nuestro Dios! Él es la Roca, su obra es consumada, pues todos sus caminos son justicia. Es Dios de la lealtad, no de perfidia; es justo y recto. Se han pervertido los que él engendró sin tara, generación perversa y tortuosa. ¿Así pagáis a Yahvé, pueblo insensato y necio? ¿No es él tu padre, el que te creó, el que te hizo y te fundó? (Dt 32,3-7).

Desde esta clara afirmación de que la relación entre Yahvé e Israel está basada en la elección y no en una generación, encontramos una serie de afirmaciones en que Yahvé aparece claramente con rasgos maternos, mostrando, de forma que nos puede parecer paradójica, casi una relación biológica de Dios con su pueblo: Dt 32,18: «Desdeñas a la roca que te dio el ser, olvidas al Dios que te engendró» (cf. Núm 11,11-13). Esta imagen de la maternidad se prolongará en textos post-exílicos en los que esta metáfora no aparece para expresar la relación y el vínculo con su pueblo, sino la especial relación de amor y cuidado que Dios ha realizado a favor de su pueblo (cf. Is 42,14; 49,15; 66,10-13).

b) En segundo lugar, para expresar la unión y relación especial que Dios tiene con su pueblo, una relación de *amor*, en el que aparece como un padre al que se le conmueven las entrañas por el extravío de su hijo, y un Dios quien a través del amor realiza todo para atraerlo nuevamente hacia sí (Os 11,1-9). La afirmación puesta en boca de Dios: «de Egipto llamé a mi hijo» (v.1), presupone que Yahvé es padre de Israel. El fundamento, como en los textos anteriores, no es una generación biológica, sino la llamada gratuita. El texto quiere mostrar la paradoja de que cuanto más amor pone Dios en cuidar y llamar a Israel, este le responde desde la

[19] O. Hofius, «Padre», en DTNT III, 245.
[20] J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 11.

idolatría y la infidelidad. La respuesta de Yahvé, sin embargo, se ajusta a su ser y a sus entrañas:

> Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Pero cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: inmolaban víctimas a los Baales, y ofrecían incienso a los ídolos [...] Mi pueblo tiene querencia a su infidelidad; cuando a lo alto se les llama, ni uno hay que se levante. ¿Cómo voy a dejarte, Efraín, cómo entregarte, Israel?... Mi corazón está en mí trastornado, y a la vez se estremecen mis entrañas. No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no vendré a ti con ira (Os 11,1-2.7-9).

2. Otra serie de textos nos hablan de Yahvé como padre al establecer la profunda relación de Dios con la dinastía de David como en 2 Sam 7,12-14:

> Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza. (Él construirá una casa para mi Nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre.) Yo seré para él padre y él será para mí hijo.

En esta tradición se va a aplicar el título de hijo al Rey, en el contexto de una esperanza mesiánica (cf. Sal 2,7; 89,27). Un caso significativo es Sal 2,7 en que aparece expresamente el verbo engendrar para expresar la relación entre Dios y el rey. El contexto invita a entenderlo «como un acto de elección y de adopción y no como la afirmación de un parentesco»[21]. Hay que notar también que este texto ha sido interpretado desde una perspectiva cristológica y trinitaria. Es citado en los Hechos de los Apóstoles para hablar de la resurrección de Cristo (Hch 13,33; Heb 1,5) y será profusamente comentado por los Padres de la Iglesia para hablar de la generación eterna del Hijo en el seno de la Trinidad.

3. Después del Exilio el atributo «padre» referido a Yahvé aparecerá en textos tan significativos como Is 63,7–64,11. Aquí la paternidad de Dios es comprendida desde la teología del rescate y la elección, dos piedras clave de la comprensión israelita sobre la relación de Yahvé con su pueblo. Yahvé no es padre como un padre biológico, su paternidad no está en el orden de la creación, sino de la elección (libertad) y del rescate (redención):

> ¿Dónde está tu celo y tu fuerza, la conmoción de tus entrañas? ¿Es que tus *entrañas* se han cerrado para mí? Porque *tú eres nuestro Padre*, que Abrahán no nos conoce, ni Israel nos recuerda. *Tú, Yahvé, eres nuestro Padre*, tu nombre es «El que nos rescata» desde siempre [...] No hay quien invoque tu nombre, quien se despierte para asirse a ti. Pues encubriste tu rostro de nosotros, y nos dejaste a merced de nuestras culpas. Pues bien,

[21] Ibíd., 9.

Yahvé, tú eres nuestro Padre. Nosotros la arcilla, y tú nuestro alfarero, la hechura de tus manos todos nosotros.

4. En la *literatura sapiencial* Yahvé es invocado como el padre del justo. Parece que se da un avance respecto a los textos anteriores, ya que el justo es un personaje individualmente considerado y a su vez puede trascender las fronteras de Israel. Solo en las obras más recientes del judaísmo helenista como Tobías, Sirácida y Sabiduría se utiliza en algunos casos este título para ponerlo en labios de un individuo y expresar una oración personal. A partir de ahora se considera que Dios es padre de todos los hombres (cf. Sab 11,23s; 15,1). Se produce en palabras de O. González de Cardedal «una aplicación personalista y una extensión universalista»[22]. Así podemos comprobarlo en Sab 2,16 que representa una universalización de la paternidad de Dios más allá de Israel, pues él es invocado como Padre de todos y de todo; y en la bella oración del justo en Eclo 23,1-4 que implica una aplicación personalista en que un particular invoca a Dios a título personal como Padre suyo: «Oh Señor, padre y dueño de mi vida, no me abandones a su capricho... Señor, padre y Dios de mi vida, no dejes que sea altiva mi mirada». En este último texto tenemos ya un uso muy cercano a la expresión *abba* de la oración de Jesús como manifestación de su conciencia filial. El texto del Sirácida que data del último cuarto del siglo II antes de Cristo, muestra ya una conciencia de individualidad e intimidad del justo en su relación con Dios que será profundizada y desarrollada por la teología del Nuevo Testamento[23].

5. En el *judaísmo palestino* el sustantivo padre se utilizaba en el sentido de Is 63,16 y 64,7 en las grandes oraciones sinagogales en las que el pueblo de Israel pedía perdón en lo que podemos llamar de forma amplia como una liturgia penitencial. La expresión no aparece aislada, sino junto a otros atributos de Dios: Tú eres nuestro Padre, nuestro Rey, etc. El nombre «Padre nuestro», referido a Yahvé, era repetido en la oración llamada Tefillá o de las 18 bendiciones: «Haznos volver, Padre nuestro, a tu torah... Perdónanos, Padre nuestro... (5.ª y 6.ª bendiciones)»[24]. En el *Libro de los Jubileos* (siglo II a.C.) hay un texto que recoge la fórmula de alianza del AT y en el que se afirma que cuando los israelitas se adhieran a Dios y sus mandamientos entonces Dios se hará de verdad Padre suyo y ellos serán sus hijos[25]. La expresión *abi* para invocar a Yahvé se ha encontrado en la literatura de Qumrán (4Q 371 y 372)[26], así como en el

[22] O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología*, II (BAC, Madrid 2006), 97.

[23] Hay que notar que los exegetas no se ponen de acuerdo respeto a la traducción griega de este texto efectuada sobre un original hebreo que se ha perdido. Algunos proponen interpretar este texto a la luz de Eclo 51,1: «Dios de mi Padre» (cf. Éx 15,2). El sentido sería claramente diverso, más alejado de la piedad del NT. Cf. J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre*, o.c., 20.

[24] Cf. J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre*, o.c., 29.

[25] *Libro de los Jubileos* I,24-25.28; XIX,29.

[26] Cf. J. Vázquez Allegue, «¡Abba, Padre! (4Q372 1, 16). Dios como Padre en Qumrán», en N. Silanes (ed.), *Dios Padre envió al mundo a su Hijo* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2000) 53-72.

Talmud babilónico[27] y en algunos tárgumes tardíos[28]. No obstante, el uso arameo de *abba* que Jesús utilizó para invocar a Dios todavía permanece sin un claro paralelismo en la literatura judía.

Como síntesis de este somero repaso al uso del término *padre* para dirigirse a Dios en el AT podemos dar tres breves anotaciones:

a) Hay una reticencia a su uso e incluso una *crítica desde la experiencia de la trascendencia de Dios*. Según una interpretación corriente en el Próximo Oriente antiguo y en el mundo grecorromano, el dios supremo es el que engendra a los demás dioses y a los hombres. El profeta Jeremías en una crítica que ya se ha hecho clásica sobre la idolatría denuncia semejante concepción: Jer 2,26s. La fe yahvista no podía caer en esta concepción de Dios, ya que tenía una concepción trascendente de este Dios. Hay algunos textos que nos recuerdan un poco a este trasfondo (Dt 32,18; cfr. 32,6), pero habría que interpretarlos más como una expresión literaria que quiere subrayar la estrecha relación que existe entre Dios y el pueblo de Israel, que en la perspectiva anteriormente mencionada de una ligazón biológica entre ambos.

b) *La filiación comprendida desde la acción histórica y salvífica de Dios*. El lenguaje de generación para hablar de la relación entre Dios y una criatura también se encuentra en el AT. Especialmente llamativa es la expresión de Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Pero parece que estas fórmulas habría que interpretarlas en un sentido jurídico, bien como una fórmula de adopción, bien de ratificación. Lo mismo ocurre con el oráculo de Natán y sus sucesivas relecturas como en Sal 88,27; 1 Crón 17,13; 22,10; 28,6. Estos textos poseen una estructura binaria por la que en el fondo se está expresando la especial relación de Dios con su pueblo. La paternidad divina y la filiación real son los efectos de una intervención histórica de Dios y no el fruto o la obra de un parentesco natural. Esta categoría de adopción explica una gran parte de textos veterotestamentarios (Os 11,1; Éx 4,22) en los que, o bien en boca de Dios (Jer 31,9.20) o en labios de Israel (Is 63,16; 64,7), se llama «hijo de Dios» no solo al rey, sino a Israel y a los israelitas. En esta misma lógica habría que entender Gén 5,1-3, pues implícitamente expresa la idea de la paternidad de Dios desde la teología de la creación, en concreto, desde la teología de la imagen y semejenza en la que el ser humano es creado por Dios.

[27] Talmud babilónico *Ta'anit* 23b. A una petición de un niño a su maestro Joni, «abba, abba, habh lan mitra» (padre, padre, danos la lluvia), responde el maestro: «Señor del mundo, te pedimos por el bien de aquellos que todavía no son capaces de distinguir entre un *abba* que tiene poder para dar la lluvia y un *abba* que no la puede dar». Hay que señalar que la referencia a Dios como *abba* es indirecta, pues la invocación en la oración a Dios es como Señor del mundo. Cf. B. WITHERINGTON III, *The Shadow of the Almighty*, o.c., 14.

[28] Entre los tárgumes hay que destacar el de Mal 2,10 y el Sal 89,27. El primero no invoca a Dios como *abba* o como padre. El segundo es más interesante, ya que pone en boca del Mesías davídico la siguiente oración: «Tú eres *abba* para mí, mi Dios». No hay un consenso en la posible datación de este texto, si realmente puede remontarse a tiempos de Jesús o a un tiempo más tardío. Es interesante percatarse, no obstante, de que el Mesías davídico puede referirse así a Dios, porque él es considerado hijo de Dios en un sentido especial (cf. Sal 89,19-37; 2,7-9). Cf. B. WITHERINGTON III, *The Shadow of the Almighty*, o.c., 15.

c) *Un sentido metafórico para expresar la relación entre Yahvé e Israel.* Otra serie de textos habla de Dios como «Padre» en un sentido metafórico. En general, en este tercer tipo de textos se subraya la paternidad de Dios para expresar la relación de Dios con Israel como colectivo (el rey es representante del pueblo). La idea de la paternidad de Dios respecto de cada individuo, aun existiendo (Sal 26,10; 67,6), es bastante escasa. La idea de una paternidad universal está ligada a la idea de creación que especialmente es desarrollada en la época del llamado deutero-Isaías, aunque hay que tener en cuenta que la creación en realidad es comprendida en función de la historia de la salvación y en concreto como origen del pueblo de Israel. Esto limita y nos avisa para no introducir anacrónicamente ideas que han sido desarrolladas y a las que hemos llegado después de siglos de lenta maduración de la conciencia.

Con J. Schlosser podemos concluir diciendo que en el uso de este término hay dos rasgos dominantes que los textos dejan ver con claridad: la *autoridad* y la *bondad*[29]. Cuando se considera la relación de paternidad desde el punto de vista del hijo el acento dominante recae en la autoridad del padre. Considerada desde la perspectiva del padre, el aspecto dominante de la paternidad es la bondad, la solicitud y el amor (cf. Is 1,2s; 63,7-64; Os 11,1-4).

b) *Dios como «Abba» en labios de Jesús*

El vocablo «Padre» aparece 170 veces en los Evangelios puesto en labios de Jesús. Si bien no podemos atribuir a Jesús todos esos empleos, debido a la tendencia cada vez más fuerte en el NT a introducir este término en las palabras mismas de Jesús, sigue siendo indiscutible que él se sirvió de ese vocablo para hablar de Dios e invocarlo en la oración[30]. Esto pone de manifiesto algo significativo: la relación íntima y singular que Jesús tuvo con Dios dejó una profunda huella en la memoria de los discípulos y evangelistas. Un hecho que no ha pasado inadvertido para la exégesis y la teología del siglo XX, que han cifrado en la expresión *Abba* el contenido central del mensaje de Jesús y del Nuevo Testamento. No se puede poner en esta expresión tomada aisladamente toda la carga de la prueba respecto a la conciencia filial de Jesús como Hijo y la relación única que tiene con Dios, su Padre. Pero interpretada y apoyada desde la totalidad del testimonio del Nuevo Testamento posee desde luego una fuerza singular.

Desde que Joachim Jeremias expusiera la tesis sobre la utilización del *Abba* por Jesús como algo muy propio de su vocabulario y que así nos revelaba y mostraba uno de los rasgos más importantes de su autoconciencia e identidad, la teología no ha parado de discutir el significado de esta palabra. Su tesis podemos resumirla de esta manera: Jesús se dirigió a Dios con el vocativo Padre. Detrás de esta invocación está la palabra aramea *abba*. Esta palabra proviene del lenguaje infantil. Nunca se utilizó

[29] J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús,* o.c., 111-113.
[30] Cf. J. POUILLY, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 25.

para dirigirse a Dios; representa un hecho inaudito por parte de Jesús que tiene su base en la especial relación que tiene con Dios[31]. Sin embargo, admitiendo la importancia de sus estudios e investigaciones, los exegetas posteriormente se han ido haciendo las siguientes preguntas: ¿Realmente la utilizó? ¿Fue el primero en utilizarla? ¿Es la palabra que está detrás de todos los vocativos «pater» que aparecen en labios de Jesús para referirse a Dios? ¿Es realmente tan novedoso y, por otro lado, tan escandaloso el uso de esa palabra para dirigirse a Dios? ¿Proviene realmente del lenguaje infantil?, ¿no expresa, por otro lado, la actitud de respeto hacia el padre?[32]

Aunque la tesis de Jeremias haya sido corregida[33], incluso matizada por él mismo[34], podemos decir que se puede asumir en sus afirmaciones fundamentales, matizándolas. En su estudio sobre esta cuestión el exegeta J. Schlosser nos dice después de haber analizado su postura y las críticas que se le han realizado:

> En resumen, sin poder demostrarse rigurosamente, la explicación de J. Jeremias es más que una suposición gratuita. Al menos por lo que se refiere a los textos más recientes de nuestro *corpus,* tenemos que contar por tanto con una reticencia del judaísmo a la hora de aplicar sin más el título de Padre (sin la añadidura «en los cielos u otros calificativos como rey, señor, etc., que son los que prevalecen en el AT) y la expresión familiar de este título con la palabra *abba»*[35].

El autor, desde una postura minimalista y para favorecer el consenso, propone el siguiente resultado que nosotros seguimos y exponemos a continuación:

1) *La expresión* Abba *es utilizada por Jesús y expresa en primer lugar obediencia a Dios desde la confianza.* Precisamente ha sido el evangelista san Marcos en el relato de la oración de Jesús en Getsemaní (Mc 14,36) quien ha puesto en boca de Jesús la palabra *Abba.* Hoy es comúnmente admitido que aquí hay al menos un eco o testimonio indirecto de las palabras de Jesús. Un juicio análogo merecen los dos testimonios que aparecen en las cartas paulinas (Gál 4,4 y Rom 8,16), donde la expresión aramea se pone en labios de la comunidad cristiana, del cristiano orante, teniendo así la gracia y el atrevimiento de participar en la misma oración del Señor. Ambos testimonios invitan a pensar que se debe a una herencia recibida del mismo Jesús.

2) *No estaría detrás de todos los lugares donde aparece la expresión* pater *en griego en los Evangelios.* Es probable que la expresión *Abba* se encuentre detrás de los siguientes dichos de Jesús (considerados por la crítica histórica y literaria como auténticos): Lc 11,13 (sobre la bondad

[31] J. Jeremias, *ABBA. El mensaje central del Nuevo Testamento,* o.c., 17-90.

[32] J. Schlosser, *El Dios de Jesús,* o.c., 206.

[33] W. Pannenberg, *Teología Sistemática,* o.c. I, 282, n.5: «La intimidad con la que Jesús se dirige a Dios con la palabra *Abba* es ciertamente lo característico de su relación con él, pero no habría que contraponerla a la piedad farisaica de su tiempo». Cf. notas 13 y 14 donde se aportan textos del Talmud babilónico y los targumes de Mal 2,10 y Sal 89,27.

[34] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., 87.

[35] J. Schlosser, *El Dios de Jesús,* o.c., 206.

sobrehumana del Padre celestial); Lc 11,2 (el comienzo del Padrenuestro); Lc 10,21 (el himno de júbilo). No se puede decir que Jesús usara masivamente la palabra *Abba*. Podemos reducirla al uso en la oración a Dios (espacio y acción) en donde se revela una profunda intimidad y cercanía.

3) *Uso no problemático por parte de Jesús.* La originalidad más significativa e impresionante de Jesús está no tanto en el uso masivo de esta expresión, sino en el hecho de que parece que solo él, en el marco del judaísmo antiguo, se dirigió a Dios llamándole *Abba* sin necesidad de anteponer o posponer una serie de adjetivos y fórmulas que en el fondo mitigaban el significado de la palabra padre. La originalidad, por lo tanto, más que en el uso exclusivo, está en el empleo no problemático de este vocabulario. Frente a la piedad farisaica y la tradición judía en la oración contrasta el vocativo *pater* puesto en boca de Jesús, desnudo y sin adjetivos. Jesús no tiene necesidad de introducir matices. Habla del Padre directamente y con toda sencillez.

4) *Entorno familiar, pero no «papaíto».* Para descubrir el significado teo-lógico que este uso tiene hay que tener en cuenta que se trata de una palabra que proviene del entorno familiar de las relaciones entre padres e hijos. Si bien puede tener su origen en el lenguaje infantil balbuciente (gritos inefables dice Pablo en Rom 8), sin embargo no puede reducirse a este uso[36]. La expresión *Abba* supone simultáneamente la actitud de una radical confianza y una absoluta obediencia, un abandono confiado y un reconocimiento de soberanía. Pero en boca de Jesús lo más llamativo es la inmediatez con la que se sitúa respecto a Dios. Él tiene la percepción de un Dios cercano y accesible. Él se encuentra en un plano de igualdad con el Padre, de inmediatez completa, en familiaridad espontánea y sin reticencias. «Jesús ha llamado a Dios en una forma directa que parece inusual en el judaísmo de su tiempo. Él ha hablado con Dios como el Hijo predilecto, que, como un hijo, amó y honró a su padre»[37].

5) *La inmediatez del Hijo con Dios Padre.* Sencillez e inmediatez son las dos características más importantes en la forma en la que tiene Jesús de dirigirse a Dios. Y esto no solo nos dice quién es Dios, sino quién es y qué autoconciencia tiene el que así se dirige a él. Jesús es el Hijo y esta palabra nos ofrece un indicio de la conciencia que Jesús tuvo de su proximidad única a Dios en el plano existencial[38]. Hoy al menos podemos decir que «después de un largo período de búsqueda y de debate se puede estar de acuerdo en retener que *Abba* es una de las *ipsissima verba Jesu* y que expresa una relación particular que une a Jesús con Dios»[39]. Esta fórmula expresa «la cercanía, confianza e inmediatez de Jesús, quien, al invocar a Dios así como Padre, se estaba afirmando a sí mismo como Hijo en una relación única»[40]. Por esta razón se ha podido decir que el *Abba* es «el fermento de la posterior cristología, de la fe eclesial confesante de Jesús como Hijo»[41].

[36] Cf. J. BARR, «Abba isn't "Dady"»: *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47.
[37] P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testament*, o.c. I, 87.
[38] J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, o.c., 207-213.
[39] A. PITTA, *Lettera ai Romani* (Milán 2001) 298.
[40] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, o.c., 69.
[41] G. SCHRENK, «Pater», en TWNT V, 988.

4. La oración de Jesús

Jesús perteneció a un pueblo orante. Como judío participó en la oración litúrgica de su pueblo a lo largo del año a través de las tres fiestas de peregrinación (pascua, pentecostés, chozas) y en la oración de la vida cotidiana al ritmo de invocación y bendición. Probablemente como todo judío oró la oración del *Shemá, Israel* (Dt 6,4-9; 11,13-21) por la mañana y por la noche y la oración llamada la *Tefillá* por las tardes a la hora del sacrificio. Los evangelios dan razón de la participación de Jesús en el culto de la sinagoga y del templo. Pero cuando es presentado a los discípulos como ejemplo y modelo de oración, los evangelistas nos narran una forma nueva de orar que revela la identidad última de su persona y el rostro más auténtico de Dios. La última identidad de Jesús se nos revela en la forma y el contenido de su oración[42].

En los evangelios Jesús aparece en momentos clave y significativos escapándose, retirándose, adelantándose un poco, alejándose a un lugar retirado, levantándose de madrugada para orar a solas con Dios, su Padre (cf. Mc 1,35; 14,34). Cuando él va a realizar un gesto o una acción significativa en el conjunto de su misión por el reino dirige sus ojos hacia arriba, hacia su Padre, para después volverse inmediatamente hacia esa acción salvífica con significado escatológico. Uno de los evangelistas que más ha puesto de relieve este aspecto es Lucas (5,16; 6,12; 9,18.28s; 10,21; 11,1; 22,32.40.46; 23,34.46), quien precisamente, junto con el evangelio de Mateo, nos ha dejado el testimonio de la oración del Padrenuestro (Lc 11,2b-4; Mt 6, 9b-13), que de alguna forma sintetiza el mensaje central de Jesús y revela lo más original de la conciencia e identidad de Jesús como Hijo[43]. La oración comienza con una introducción solemne: *Padre nuestro que estás en los cielos*, donde encontramos una huella de la expresión *abba*. Después vienen tres peticiones-tú que expresan tres deseos dirigidos a Dios (teología): la santificación de su nombre, la venida de su reino y cumplimiento de su voluntad. La segunda parte de la oración la componen tres peticiones-nosotros en relación con el hombre: el pan, el perdón y la liberación del mal (escatología). Entre ambas partes hay una fórmula que hace de quicio «así en la tierra como en el cielo», que puede ser dicha respecto a los tres primeros deseos[44].

Si hay un centro en esta oración de Jesús desde el punto de vista del contenido, este se encuentra en la segunda petición: *Abba, venga tu reino.* El resto de peticiones no hacen sino explicitar hacia arriba en forma doxológica y hacia el horizonte en forma soteriológica las dimensiones del Reino de Dios. Ella es el centro donde se entrecruzan dos líneas que forman el campo desde el cual puede entenderse todo el sentido de la misión de Jesús y el contenido de su conciencia filial: la *teo-logía* o su re-

[42] Cf. Los estudios clásicos de J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, o.c., 80-87; W. MARCHEL, *Abba, Père! La Prière du Christ et des chrétiens*, o.c.; H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, o.c.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, o.c. II, 104-107; Th. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu*, o.c., 558-570.

[43] H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*, o.c. Utilizamos la cuarta edición alemana porque la española es traducción de una versión anterior que no recoge el importante epílogo que el autor escribió para la cuarta edición sintetizando de nuevo su teoría (p.135-155). Este también puede verse en ID., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, o.c., 37-60.

[44] Cf. J. POUILLY, *Dios, nuestro Padre*, o.c., 35.

lación constitutiva al *Abba* (mirada hacia lo alto) y la *escato-logía* o la misión apasionada por el Reino (mirada en perspectiva). A cada una de estas perspectivas le corresponde una forma de oración, ya sea de alabanza (doxológica) o de petición (soteriológica), que aunque no se identifican, tampoco pueden separarse. No en vano, ambas direcciones entrecruzadas forman finalmente la figura de la cruz, con la que Jesús consumará la misión por el Reino y nos revelará la profundidad de su conciencia filial[45].

En definitiva, por medio de la oración Jesús nos revela la verdadera naturaleza de su filiación y la paternidad de Dios como lo más auténtico de ser de Dios. Su oración no es algo añadido a su persona, sino que pertenece esencialmente a su ser Hijo y a su capacidad personal de revelar al Padre. La oración de Jesús es su ser Hijo en acto dirigido al Padre en la comunión del Espíritu, de ahí que podamos decir que ella sea el lugar privilegiado de su revelación como Hijo y de Dios como Padre en la comunión del amor y conocimiento mutuo que es el Espíritu: «Porque el Padrenuestro es una oración de Jesús, se trata de una oración trinitaria: con Cristo por el Espíritu Santo oramos al Padre»[46].

5. Dios Padre revelado en las parábolas, dichos y acciones de Jesús

La revelación nueva que Jesús nos ofrece de Dios a través de su oración y, de forma especial, en la invocación a Dios como *abba*, no se puede reducir a sus palabras. Estas tienen que ser interpretadas a la luz de su entera predicación y, más aún, de sus acciones, de su vida, y finalmente de su destino[47]. Cuando Jesús invoca a Dios como Padre ofrece a su vez unos rasgos del rostro de Dios que van unidos a esa invocación: el amor paternal (Mt 6,8; Lc 15,11-32), su solicitud por los hombres (Lc 12,16-32; Mt 6,8; 10,19s) o su perfección (Mt 5,48) en la misericordia (Lc 6,36)[48]. Por esta razón, para hablar del Dios de Jesús tenemos que tener presente más aspectos de la predicación de Jesús como las *parábolas* que nos revelan a un Dios cercano, metido en la vida cotidiana, desde donde nos revela su entrañable misericordia (cf. Lc 15,11-32; Mt 20,1-16; Lc 18,9-14). O los *dichos* en donde Jesús justifica su actitud, y con él la de Dios, para con los pecadores, o la proclamación de las bienaventuranzas, que antes que un programa ético son un retrato de Cristo y revelación de Dios. Finalmente, tenemos que atender a sus *acciones mesiánicas* (Mt 11,2-6), la comunión de mesa con los pecadores y los milagros, que al hacer presente y eficaz la salvación de Dios y el inicio de la nueva creación, son también una forma de revelar el rostro de Dios Padre.

[45] Cf. H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn,* o.c., 135-138.

[46] J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesus von Nazareth,* I (Herder, Friburgo 2005) 169; cf. Íd., «¿Quién es Jesús para mí?», en *La palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1973) 133; Íd., *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Rafaela - Santa Fe 2007) 14-31.

[47] Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Sígueme, Salamanca 2005); S. Guijarro Oporto, «Dios Padre en la actuación de Jesús», en *Dios Padre envió al mundo a su Hijo.* XXXV Semana de Estudios Trinitarios (Secretariado Trinitario, Salamanca 2000) 15-51.

[48] Cf. J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 25.

a) *Las parábolas: Jesús, parábola de Dios y el Reino en parábolas*

Jesús habló de Dios y del Reino en parábolas[49]. Estas son decisivas tanto en su contenido como en su forma para comprender su predicación sobre Dios y la realización del Reino[50]. Ya sean interpretadas como símbolo de un contenido escondido que hay que desvelar, sea de la persona de Jesús o de la vida de los discípulos (Padres de la Iglesia), como una forma de predicación del Reino ya presente en medio de los hombres (C. H. Dodd), como piedras fundamentales que nos conducen a las *ipsissima verba Jesu* en una situación histórica determinada (J. Jeremias), como metáforas que realizan la venida del Reino (E. Jüngel), o como narraciones que invitan al lector a incorporarse al relato (P. Ricoeur)[51], ellas tienen un sentido fundamental en la misión de Jesús. Nacen del contexto cultural y vital en el que Jesús vivió y, a la vez que nos muestran su interpretación de la realidad humana a la luz del Reino y de Dios, proponen y manifiestan a los oyentes el Dios de ese Reino. Las parábolas presuponen que la *creación misma es parábola de Dios,* para que así la creación pueda ser palabra significativa en las parábolas de Jesús. Jesús nos habla de Dios de una forma sorprendente, no tanto desde el ámbito de lo sagrado o lo específicamente religioso, sino desde la capacidad que tiene la creación en su cotidianidad y mundanidad de ser parábola de lo divino. Esta capacidad de la creación en ser parábola de Dios está escondida en la vida cotidiana de los hombres, pero necesita que sea sacada a la luz por quien es la *parábola de Dios en persona*[52]. Solo Jesús es capaz de ver la acción de Dios reflejada en una mujer que barre una casa (Lc 15,8), un padre que llama a sus dos hijos a colaborar con él (Mt 21,28), un señor que celebra la boda de su hijo (Mt 22,1), un contratista que contrata a los que están parados en la plaza (Mt 20,3), un pastor que sale en busca de la oveja descarriada (Mt 18,12), etc.

Lo central y decisivo de la parábola no es un mensaje profundo que hay que descubrir mediante una clave hermenéutica desde la cual vamos trasponiendo a lo divino cada uno de los detalles de esta. El contenido central de las parábolas de Jesús está en la forma de contarlo, en la sorpresa que conlleva en los oyentes en *ver a Dios* y su oferta de gracia en las palabras de Jesús narrando *simples situaciones cotidianas* de la vida. Jesús en las parábolas nos anuncia a un Dios que irrumpe de forma imprevista y desconcertante en la vida para así hacer posible la conversión del hombre a este mundo nuevo que ya está surgiendo de forma germinal y escondida en medio de los hombres (cf. Mc 4; Mt 13). Dios viene al mundo como en la parábola: escondido, enigmático, movilizador; como un misterio que hay que saber percibir, una novedad que hay que acoger, una libertad que hay que asumir y a la que hay que responder. El Dios de las parábolas

[49] G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico,* o.c., 355-387; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* o.c., 111-121; Th. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu,* o.c., 302-376.

[50] Cf. J. RINGLEBEN, *Jesus* (Mohr Siebeck 2011) 373-443.

[51] Síntesis de las interpretaciones más significativas del sentido de las parábolas tomada de Th. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu,* o.c., 302-312.

[52] Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo* (Sígueme, Salamanca 1984) 273-274; E. SCHWEIZER, *Jesús, parábola de Dios* (Sígueme, Salamanca 1998); Th. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu,* o.c., 375s.

renueva el coloquio de amor con el hombre que él había instaurado con la creación, provocándole a que continúe el diálogo que él había roto, abriéndole así desde la creación vieja a la nueva creación (reino). Si algo nos muestran las parábolas de Jesús es que Dios no está ausente ni lejano de la vida de los hombres, más bien el mundo cotidiano representado en las parábolas es en verdad *el teatro de la acción de Dios*[53].

«Las parábolas no son moral y menos aún moraleja… Son pura teología, nos dicen quién es Dios a la luz de la forma de vivir de Jesús»[54]. Esta afirmación puede verse justificada especialmente en el grupo de parábolas que ofrece el evangelio de Lucas en el capítulo 15 a la luz de la introducción que coloca antes de la narración: «Se acercaban a él todos los publicanos y pecadores para escucharlo. Los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: "Este acoge a los pecadores y come con ellos". Él les dijo esta parábola…» (Lc 15,1-3). Con estas palabras Lucas nos muestra el motivo de algunas de las parábolas de Jesús: dentro de un contexto polémico tienen la intención de justificar la actitud que Jesús tiene con los pecadores. Ante la oferta de la salvación que Jesús hace a los pobres y a los pecadores, y cuya expresión más significativa es la comunión de mesa que vivió con ellos, los escribas y fariseos responden con la incomprensión y el escándalo. Jesús se justifica diciendo que él actúa así porque Dios es así[55]. Dios es infinitamente bondadoso, es como el amo de la viña que a la hora de pagar por el trabajo realizado paga a todos por igual, independientemente de la hora en que han sido contratados (Mt 20,1-16); es como un padre que tenía dos hijos que espera con pasión y celebra con alegría la vuelta de su hijo menor, que anteriormente había decidido marcharse de casa para gastar la parte de la herencia que le correspondía (Lc 15,11-32); es el Dios que justifica y ofrece la salvación a aquellos que se ponen delante de él con sencillez y con humildad sin considerarse más y mejores que los demás (Lc 18,9-14).

b) *Los dichos de Jesús: Dios es gracia*

Esta oferta de salvación a los pecadores como absoluta gracia de Dios, que se acerca a los últimos y los perdidos porque Dios es amor infinito, queda corroborada en los propios dichos de Jesús en los que se comprende a sí mismo como aquel que ha sido enviado a salvar a los que estaban perdidos, como en el encuentro con Zaqueo (Lc 19,10); o el médico que ha venido a curar a los enfermos que se reconocen como tales, por ejemplo como Leví, el publicano (Lc 5,32)[56]. Desde este trasfondo hay que comprender el grito de alegría y júbilo que son las bienaventuranzas y que se resumen perfectamente en la primera de ellas. Desde luego que esta no significa la

[53] Cf. D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, o.c., 17-32.

[54] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, o.c., 405.

[55] Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 12: «Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata solo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar».

[56] T. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu*, o.c., 230-233.

legitimación de la pobreza (Lc 6,20); ni siquiera, en primer lugar, una llamada a ser pobres de espíritu o tener espíritu de pobres (Mt 5,3), sino que es la expresión gráfica de que el Reino del Padre es gracia y amor absoluto que se ofrece y se da allí donde nadie lo esperaba y donde parecía que no se daban ni las condiciones religiosas (esenios) ni morales (fariseos) ni políticas (zelotas) para que ese Reino fuera acogido y realizado.

El Dios de Jesús es el *Dios de las Bienaventuranzas* que se revela y actúa en aquello que Jesús promete a sus discípulos. Solo desde aquí Jesús puede llamar en verdad bienaventurados a los pobres, tristes, mansos, hambrientos y sedientos de justicia, misericordiosos, puros de corazón, trabajadores de la paz y perseguidos[57]. En cada una de las bienaventuranzas puestas en boca de Jesús, que condensan la mejor espiritualidad y religiosidad veterotestamentaria encarnada en los humildes del Señor *(anawim),* se esconde un rasgo esencial del Dios que es su roca, su horizonte y su futuro. El Dios creador omnipotente del cielo y de la tierra es el Rey y Señor benévolo que cuida de los pobres y comparte con ellos su reinado, por lo que piden con todo deseo que venga a colmar ese reino (Mt 6,10) y pueden experimentar ya la felicidad y la alegría por la presencia de su realeza y señorío (Mt 5,3.10). Es el Dios consolador que enjuga las lágrimas de los rostros de los hombres que sufren (Mt 5,4; cf. Ap 7,17; 21,4). Es el Dios que no es celoso de la vida del hombre, sino que le otorga un espacio vital, amplio y maravilloso en la creación para que desarrolle toda su creatividad y la conduzca a su realización consumada (Mt 5,5). Una participación en la herencia que no se puede lograr por la fuerza ni la opresión de los otros, sino precisamente es otorgada para los que actúan en ella en la dirección contraria (Lc 1,51-53). El es el Dios que nos invita a su mesa para colmarnos y saciarnos en la comunión plena con él (Mt 5,6; cf. 8,11; 22,1-14; 26,29). El Dios rico en misericordia que perdona la culpa y colma de gracia y de ternura (Mt 5,6; cf. 18,27). El Dios que se deja ver y nos hace capaces de verlo (Mt 5,8; cf. 1 Jn 3,2), es decir, que comparte su ser, su luz y su belleza para así arrancar la oscuridad de nuestra mirada parcial y en claroscuro. El Dios que nos llama hijos y nos acogerá en la comunión junto con el Hijo y el Espíritu introduciéndonos así en la vida del Dios trinitario (Mt 5,9; cf. 28,19).

c) *Acciones mesiánicas: Dios es absoluta gratuidad*

Jesús comprendió que la realización de su misión por el Reino como encargo del Padre podía contar con el escándalo, el rechazo y el fracaso. Las parábolas del crecimiento sobre el grano de mostaza, el trigo y la cizaña y el sembrador impertérrito muestran el contraste de unos inicios ínfimos frente a un final glorioso y sorprendente (cf. Mt 13). Después del aparente fracaso

[57] Cf. K. STOCK, *Jesus Künder der Seligkeit. Betrachtungen zum Matthäus-Evangelium* (Tyrolia, Innsbruck 1986). A pesar de ser un comentario del evangelio de Mateo con un fin homilético, denota un profundo conocimiento del texto bíblico. El segundo comentario que hace al texto de Mt 5,3-10 con el título «El Dios de las Bienaventuranzas», de donde he tomado estas ideas, es admirable. Cf. U. LUZ, *Comentario al Evangelio de Mateo* (Sígueme, Salamanca ³2010) 327-358; J. RINGLEBEN, *Jesus,* o.c., 467-474.

en la misión en los pueblos cercanos de Corazaín y Betsaida y de las ciertas dudas de Juan el Bautista que envía a algunos de sus discípulos a preguntarle a Jesús por la verdad de su condición mesiánica, aparece la respuesta de Jesús como sumario de sus acciones: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, y *dichoso quien no se escandaliza de mí»*. El Reino inaugurado en el tiempo de plenitud por Jesús no viene acompañado de acciones prodigiosas y espectaculares, sino por esas acciones mesiánicas que sitúan a Jesús en la perspectiva del *ungido y siervo de Yahvé* (cf. Mt 11,3-6; Lc 4,18-29; cf. Is 29,18; 35,5; 42,18.7; 61,1). El Reino escatológico esperado en su forma apocalíptica es «personalizado» y «teologizado» por Jesús mediante la relación única y singular que tiene con Dios Padre. A su vez este reino es desvinculado de su fuerte imagen apocalíptica al ser instaurado por Jesús por medios pobres y humildes, en medio de la paradoja y del escándalo (cf. Mt 5,1-12; 11,3-6; 13,1-52).

Jesús pone distancia ante una esperanza de corte apocalíptico, que comprende el Reino y su instauración desde la imposición por la fuerza (zelotas) o desde la santidad moral (fariseos). La llegada del Reino realizada por Jesús en sus acciones mesiánicas anuncia y revela a un Dios que es absoluta gratuidad, que no se deja confiscar ni retener por un grupo o una élite que lo considera suyo con exclusividad. Dios no se deja aprisionar por ningún grupo particular. Dios es de todos y para todos (gratuidad y universalidad). Aunque, a la vez, se toma en serio las exigencias absolutas y radicales que implica la aceptación de este Evangelio del Reino, que según el evangelista Mateo están formuladas también en el contenido central de la Ley y los Profetas (justicia)[58]. En el Dios de Jesús la gracia y la justicia van de la mano, como se ve corroborado en uno de los discursos más famosos de Jesús como el Sermón del Monte (Mt 5-7), cuyo contenido teológico esbozamos brevemente a continuación.

d) *El Padre y su justicia*

Si nos fijamos en este discurso no es la acción del hombre (de los discípulos) lo que aparece en el centro, sino la presencia y acción del Padre y su justicia. En él Jesús nos dice en qué consiste la santidad de Dios, es decir, cómo es en realidad el *ser* de Dios. Trece veces aparece la expresión mi Padre, tu Padre o vuestro Padre referida a Dios en labios de Jesús en este discurso del Monte[59]. Y cinco veces la palabra justicia[60]. Este es precisamente el tema central del discurso: la justicia y la santidad de Dios en su despliegue, manifestación y realización en el Reino anunciado por Jesús[61]. A la luz de ella, debe quedar replanteada la santidad, la justicia y la forma de vida de los discípulos de Jesús. La ética cristiana tiene su

[58] Cf. J. Dupont, «Le Dieu de Jésus»: *Nouvelle Revue Théologie* 109 (1987) 321-344; aquí 342-344.

[59] *Vuestro Padre:* Mt 5,48; 6,9.14.15.26.32; 7,11; *Tu Padre:* 6,4.6 (dos veces); 6,18 (dos veces); *Mi Padre:* 7,21.

[60] *Justicia:* 5,6.10.20; 6,1.33.

[61] Desde esta clave interpretaremos también el relato que hace Mt del bautismo de Jesús.

fundamento en la teología. El ser de Dios (justicia y santidad) fundamenta y condiciona el deber ser (justicia y santidad) del hombre. Jesús invita a sus seguidores a la alegría y al regocijo, a dejar que se manifieste su Reino y su justicia; y desde esa alegría por su despliegue, nos invita a adherirnos decididamente y sin esperas a este acontecimiento, que aunque viene de lejos (AT), ha irrumpido con toda su fuerza y novedad con la misma persona de Jesús. La adhesión a él ha de ser en pobreza, en el espíritu de las bienaventuranzas, siendo así sal y luz ante los hombres.

Esta gracia de Dios que va más allá de la justicia hace posible que con sus acciones los discípulos tengan que intensificar y superar la justicia de los hombres, en el amor, perdón y limpieza de corazón; viviendo delante de Dios y no en el escaparate de la publicidad; sin juzgar anticipando el juicio sobre nadie; escuchando y poniendo por obra la palabra de la salvación; gozándose de que Dios sea Dios y confiando totalmente en su providencia; no atesorando tesoros inútiles, sino buscando decididamente su Reino y su justicia, cimentando su vida como discípulos de Jesús en la roca de la voluntad de Dios buscada y realizada. El Dios sorprendente de Jesús, que ofrece su amor y gracia a todos los hombres, se convierte también en modelo y fundamento del obrar humano, al ser el rostro personal ante quien se vive y se ora. Él es voluntad y justicia que se *busca y se desea* ante todo y por encima de todo. Por eso él es la realidad *siempre mayor* de lo que podemos pedir y buscar. Al revelarse como plenitud desbordante, invita al hombre a que su vida también se desborde en agradecimiento a él y en justicia hacia los hombres.

e) *El Dios del Hijo*

Desde la experiencia única y singular de Jesús expresada en el término *Abba*, y que funda la pretensión de Jesús manifestada a través de sus palabras y acciones, la comunidad cristiana fue tomando cada vez más conciencia de la paternidad de Dios. Para el Nuevo Testamento YHWH es comprendido desde Jesús hasta tal punto que él ya es *el Dios del Hijo, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*. La aportación más decisiva de la misión de Jesús es que nos trae a Dios, y en la medida en que nos trae a Dios, Dios se revela a sí mismo para nosotros como Dios del Hijo[62]. Por eso la relación íntima, única y singular de Jesús con Dios cambió el lenguaje de los discípulos y su conocimiento de Dios[63]; nunca para ponerse en igualdad de relación con Jesús, el Hijo de Dios, sino para entender desde él la nueva posibilidad de relación con Dios. San Pablo vuelve a reproducir la expresión *Abba* en Gál 4,4 y Rom 8,15, ya no para referirse a la oración de Jesús, sino para referirse a la oración cristiana e indicar el don escatológico que reciben aquellos que han recibido el Espíritu del Hijo, el Espíritu del Señor. También es digno de mención que el uso del término «Padre» para referirse a Dios experimentó en la comunidad cristiana un progresivo cre-

[62] J. RINGLEBEN, *Jesus*, o.c., 653; J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesus von Nazaret*, I-II (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2007-2010).

[63] B. WITHERINGTON III, *The Shadow of the Almighty*, o.c., 57.

cimiento. De los cuatro lugares donde aparece en el evangelio de Marcos (Mc 8,38; 11,25; 13,32; 14,36) a las 120 referencias en el evangelio de Juan hay un desarrollo considerable. Entre ambos extremos están las 17 referencias del evangelio de Lucas y Hechos y las 30 veces que aparece en el evangelio de Mateo. Esta explosión y proliferación del término Padre en el NT para hablar de Dios no puede entenderse más que por el uso nuevo que le imprimió Jesús para expresar su relación única con él y la forma de su relación con los hombres. Ni el uso en el AT, ni en el judaísmo palestinense, ni el residuo de culturas paganas y patriarcales, explican la proliferación en el uso y la riqueza de matices que encontramos en el NT. La razón no es otra que cristológica. El NT ve a Dios Padre a través de los ojos de Jesús[64].

Para concluir podemos esbozar brevemente en cinco notas algunos de estos rasgos de Dios revelado por Jesús en su actuación: El Dios de Jesús es un Dios *universal*, para todos, que se da desde la gratuidad más absoluta ofrecida a los pequeños; un Dios que es *exigencia indisponible* desde la santidad que antes regala y comunica para aquel que acepta su invitación y su proyecto (Reino); un Dios que es *presencia escondida* ante quien se pueden vivir la exigencias más sagradas de la ley (ayuno, limosna y oración) en la intimidad y en plena confianza; un Dios que *actúa y se revela* en las acciones cotidianas de la vida, que busca provocarnos a la conversión (parábolas) y que desde esa cercanía y cuidado realiza su especial providencia sobre las criaturas; un Dios, en fin, que es sin más el *Padre* de Jesucristo, el Dios del Hijo, quien desde su ser y forma de actuar con los hombres puede llamar a los que lo acogen con sencillez de corazón: bienaventurados.

II. JESÚS, EL HIJO DE DIOS

1. **El título «Hijo» en labios de Jesús**

Revelando al Padre en el ejercicio de su misión por el Reino, Jesús se manifiesta a sí mismo como el Hijo. De todos los títulos que el NT utiliza para descifrar el misterio de la persona y la misión de Jesús, este es el que mejor expresa su realidad última. Pero antes de analizar el título «Hijo de Dios» puesto en labios de Jesús, hay que advertir que un uso excesivo de los títulos cristológicos ha sido puesto en discusión por parte de la cristología contemporánea desde dos perspectivas diferentes. La primera porque los considera excesivos para interpretar la persona de Jesús, ya que estos manifiestan una reflexión posterior realizada por la comunidad cristiana a la luz del misterio pascual. La segunda porque no los ve con capacidad suficiente para desentrañar el misterio personal de Cristo, ya que su persona desborda el contenido que puede aportar cada uno de estos títulos al ser comprendidos desde el presupuesto de la teología veterotestamentaria

[64] Cf. ibíd., 59-64.

y las influencias religiosas y culturales de la época. Para esta cristología, más que interpretar a Jesús desde los títulos habría que interpretar los títulos desde Jesús[65]. Lo que dijimos antes sobre la invocación *Abba,* nos sirve ahora para el título Hijo de Dios. No es la sola expresión en sí misma la que puede fundamentar una cristología que afirma que Jesús es el Hijo de Dios, sino en la totalidad del testimonio de su persona mediante sus palabras y acciones. Hay un círculo hermenéutico entre los títulos y su persona. Los títulos nos ayudan a desentrañar el misterio personal de Jesús y él nos revela plenamente el significado último de esos títulos.

Desde una lectura crítica de los Evangelios somos conscientes de que no todas las veces que aparece el título de Hijo [de Dios] en labios de Jesús pueden vincularse al Jesús terreno. La exégesis actual, no obstante, ha llegado al convencimiento de que hay tres textos en que sí podemos hacerlo: Mt 11,25-28; Mc 13,32 y Mc 12,6. Su análisis e interpretación pueden ofrecernos una profunda comprensión de la relación entre Dios y Jesús comprendiéndose a sí mismo como Hijo. En ellos se pone de relieve la *cercanía* e *inmediatez* del Hijo con el Padre, la *distancia* y *diferencia* entre ambos, la autoridad escatológica del Hijo en el ejercicio de la *misión* del Padre. Cercanía, distancia y misión representan de alguna forma de manera sintética el contenido de toda la teología trinitaria referida a la relación entre el Padre y el Hijo.

a) *Mt 11,25-27: la inmediatez del Hijo con el Padre*

En primer lugar hacemos referencia al conocidísimo texto de Mt 11,25-27 donde se afirma la reciprocidad de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo. Debido a que este lenguaje es inusual en los Sinópticos y a la semejanza con el lenguaje del evangelio de Juan, un autor del siglo XIX lo llamó un «meteorito caído del firmamento joánico»[66]. Sin embargo, la exégesis actual lo interpreta desde el trasfondo veterotestamentario referido a la Sabiduría (cf. Eclo 51) y a la tradición apocalíptica del libro de Daniel (cf. Dan 2,20-33), que hace que el texto nos remita a uno de los estratos más primitivos de la tradición sinóptica. Desde esta teología sapiencial y apocalíptica hay que entender este texto de la tradición mateana en el que Jesús aparece como «el Hijo» y Dios sencillamente como «el Padre»[67]. El texto, aun en el caso de que el v.27 fuese considerado como redaccional, expresa que Jesús tiene una conciencia clara de su condición

[65] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* o.c., 72.

[66] K. A. VON HASE, *Geschichte Jesu* (Leipzig 1891) 442.

[67] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* o.c., 70: «Tenemos aquí expresado en terminología funcional lo que Nicea expondrá con terminología metafísica. Para fundamentar la reciprocidad de conocimiento entre Jesús y Dios, y la autoridad absoluta para revelarlo, el Concilio utilizará categorías del orden del ser, no del hacer. El término "consustancial" afirma la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, para poder dar razón de la reciprocidad de conocimiento, revelación y amor existente, según los evangelios entre Jesús y Dios. *Solo puede ser revelador absoluto de Dios quien comparta con él ser, conciencia y voluntad. Solo puede ser Salvador absoluto quien comparta la vida con Dios y sea Dios, porque la salvación es Dios y no otra cosa».*

filial, que integra el reconociendo de la soberanía divina, su relación privilegiada con Dios y la conciencia de su misión[68]. Y en el contexto del evangelio de Mateo el texto nos ilustra sobre una verdad fundamental de su cristología: «sin Jesús no es pensable la divinidad de Dios, así como sin el Padre no hay ningún camino que lleva a Jesús»[69]. No podemos olvidar que para Mateo Jesús es ante todo el Emmanuel, el Dios con nosotros (Mt 1,23-28,21). Sin esta mutua relación e inmanencia entre el Padre y el Hijo, esta afirmación sería en realidad imposible. Si decimos de verdad que Jesús es Dios con nosotros, tiene que haber entre Jesús y Dios una relación tan única y singular que solo puede expresarse en estos términos de inmediatez entre el Padre y el Hijo.

b) *Mc 13,32: la distancia y la diferencia entre el Padre y el Hijo*

El segundo texto es Mc 13,32. Se encuentra en el capítulo que habitualmente es llamado como el «apocalipsis sinóptico» o el «discurso escatológico». La composición de Marcos puede tener como base el libro de Daniel completada con propias palabras de Jesús. Aun con gran sabor apocalíptico, Marcos lo ha convertido en un discurso parenético en torno a la espera y la vigilancia de los discípulos con dos ejemplos fundamentales: la viuda pobre que ha dado todo lo que tenía para vivir (Mc 12,33-38) y el Hijo del hombre que es entregado a manos de los pecadores para ser crucificado (Mc 14-15). En el v.32 nos encontramos una afirmación sorprendente puesta en boca de Jesús: respecto al día y la hora, ninguno lo conoce, ni los ángeles del cielo, *ni el Hijo,* excepto el Padre». Jesús se refiere al día del cumplimiento escatológico (cf. Zac 14,7). Sería extraño que la comunidad cristiana primitiva pusiera en boca de Jesús un dicho en el que parece que la divinidad de Jesús queda menguada. Este texto dio muchos quebraderos de cabeza a los Padres de la Iglesia en su lucha contra las tesis arrianas del siglo IV en las que no aparecía clara la afirmación de la plena divinidad de Jesús y la de los *agnoetas* en los siglos IV-VI[70], porque afirma con rotundidad la ignorancia del Hijo, manifestando así claramente una inferioridad con el Padre en el orden del conocimiento, además de mostrar una seria limitación a lo que en la cristología clásica se ha llamado la «ciencia de Cristo». El evangelista nos muestra la relación de Jesús con el Padre, no tanto en términos de perfección en el conocimiento, sino más bien en términos de obediencia, tal como después lo percibió con mucha profundidad el autor de la carta a los Hebreos cuando afirma que esta obediencia es el fundamento de su filiación (cf. Heb 5,8). Esto tiene una gran importancia para la revelación de Dios y nuestra comprensión de él. Habitualmente estamos acostumbrados a aplicar a Dios las perfecciones humanas mediante el recurso de la eminencia. No es un camino ilegítimo, pero no es completo según el testimonio del NT. Dios, en la persona de su Hijo, escoge el camino de la obediencia, de la limitación, de la *kénosis,* de lo que aparentemente es opuesto a su ser para

[68] Cf. J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 28.
[69] U. Luz, *El Evangelio de Mateo,* I (Sígueme, Salamanca 1989) 289s.
[70] Cf. O. González de Cardedal, *Cristología,* o.c., 280.

revelarnos la profundidad de su amor y de su vida. No es un signo de debilidad, sino de su omnipotencia[71].

c) *Mc 12,6: la autoridad escatológica del Hijo en la misión del Padre*

El tercer texto es Mc 12,6, que está situado en la parábola de los viñadores homicidas, aunque aquí hay que tener en cuenta que la referencia que Jesús hace de sí mismo es indirecta y está realizada en tercera persona: «tenía todavía uno, un hijo amado, se lo envió el último, diciendo: "¡tendrán respeto por mi hijo!". Aquí la relación entre el Padre y el Hijo no se expresa tanto en forma de inmediatez o distancia, aunque la presupone, sino en términos de misión. El Hijo amado es el *enviado y el representante último (escatológico) del Padre.* Es tal la cercanía e intimidad que Jesús tiene con el Padre y el Padre con él (Hijo *amado, mi* Hijo) que en el ejercicio de su misión es consciente de que él es el representante *último.* El adverbio «último», puede pasar desapercibido como una simple indicación cronológica, pero en realidad cualifica la misión y a la persona de Jesús. Él no es solo el último de una serie, sino el Último en persona *(el Eschaton)* que nos trae la palabra y revelación definitiva de Dios y del destino salvífico de los hombres (cf. Heb 1,1-3).

La conciencia de su misión revela su singular conciencia filial. Y a la inversa. Desde esa conciencia filial se entiende la autoridad que esgrime en el ejercicio de su misión. El exegeta italiano R. Penna resume el consenso actual sobre este tema de la siguiente manera: «Es del todo legítimo retener que Jesús ha pensado en sí mismo en términos de filiación en su relación con Dios, y de una filiación tal que en la práctica no tiene paralelos del mismo tipo y por lo tanto es única en su género. Los desarrollos que se harán después, especialmente en el cuarto evangelio, no harán más que explicitar ampliamente aquello que ya estaba encerrado *in nuce* en el sobrio testimonio de los Sinópticos»[72]. Jesús anunció la llegada del Reino de su Padre y ofreció toda su persona al servicio de esa misión. Él no estaba centrado en sí mismo. Sin embargo, estaba constitutivamente tan vuelto hacia el Padre y hacia su misión por el reino que, al revelar al Padre y al introducir el reino en medio de los hombres con tal pretensión y autoridad, se estaba revelando a sí mismo como Hijo. En la medida que Jesús testimonia y anuncia el Evangelio del Reino de Dios, él se revela como el Hijo que vive y actúa en nombre de Dios[73].

2. **Jesús, el Hijo de Dios en la comunidad primitiva**

Posteriormente, en continuidad de fondo y de contenido con esta cristología, aun cuando en la discontinuidad de formulas y expresiones, los evan-

[71] Cf. capítulo XIV.
[72] R. Penna, *I ritrati originali di Gesù il Cristo,* o.c., 153.
[73] P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testament,* o.c., 74.

gelistas y otros autores del NT han elaborado una cristología más explícita en la que se afirma sin ambigüedades que Cristo es el Hijo de Dios. No se trata de un desarrollo muy lejano en el tiempo, sino de un proceso rápido y corto de tiempo que podemos encontrar ya en torno a los años 40. No es la influencia de la cultura helenista desarrollada a finales del siglo I la que está detrás del sentido y aplicación del título Hijo de Dios a Jesús, sino más bien la teología veterotestamentaria anclada en los textos mesiánicos y salmos reales (2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27) interpretados desde la absoluta novedad que supone la persona de Jesús explicitada en sus palabras y acciones[74].

a) *Evangelios sinópticos*

Según el testimonio de los *evangelios sinópticos* Jesús es proclamado como tal en tres momentos clave y centrales de su vida: en el *bautismo* (Mc 1,11) y en la transfiguración (Mc 9,7), por la voz del cielo, es decir, el Padre; y en la cruz, por el centurión en representación de los gentiles, que, viéndole morir y «viendo que había expirado de ese modo, dijo: verdaderamente este era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Aunque los evangelistas nos dicen que Jesús es el Hijo desde el inicio de su vida pública (Mc 1,1), al comienzo de su existencia humana (Lc 1,35) y en su origen en Dios desde algunas posibles alusiones a su pre-existencia (Mc 12,29; 2,17; 10,45), que después serán desarrolladas por Juan desde la teología del Logos y la cristología del envío, considerando que ya es Hijo desde su origen en la misma vida junto a Dios (Jn 1,1)[75]. Es bastante plausible que la cristología primitiva comprendiera la resurrección como el momento cumbre en el que Jesús, siendo el Hijo de Dios desde siempre y ahora nacido del seno de María por la acción del Espíritu Santo (Lc 1,35), es constituido definitivamente como Hijo de Dios (Hch 13,33), Señor y Mesías (Hch 2,36). Podemos decir que en la elaboración de la cristología del NT se ha producido una lectura retrospectiva de la vida de Jesús. Desde el final de su resurrección gloriosa se comprende su inicio: en la misión (Mc 1,1), en la existencia humana (Lc 1,35), en el ser eterno (Jn 1,1; Flp 2,6).

b) *Cartas de Pablo*

En las *cartas paulinas* se afirma explícitamente la paternidad de Dios y la filiación divina de Jesús. Las palabras Dios y Padre están estrechamente relacionadas. El nombre de Padre se aplica a Dios en 42 ocasiones y aunque la expresión *Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo* no se encuentra directamente en las cartas de Pablo, recoge perfectamente el sentido de su expresión habitual *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*

[74] Probablemente ya en los años 35-40 la comunidad cristiana utilizaba el título «Hijo de Dios» para referirse a Jesús. Cf. M. HENGEL, *El Hijo de Dios*, o.c.; L. HURTADO, *Señor Jesucristo*, o.c.

[75] R. ROUKENA, «Le monothéisme de l'évangile de Marc», en E. BONS - Th. LEGRAND (dirs.), *Le monothéisme biblique...*, o.c., 163-179; esp. 170-172.

(Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Col 1,3; Ef 1,3). Cristo es llamado Hijo de Dios en 17 ocasiones en textos tan representativos como 1 Tes 1,10; Rom 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Cor 1,9; 15,28; Gál 1,17; 2,20; 4,6; 2 Cor 1,19; Ef 4,13; Col 1,13[76]. Para Pablo la filiación de Jesús está en relación con la resurrección (cf. Rom 1,3s; Gál 1,1) y es una consecuencia de su exaltación. Mientras que Dios ha revelado su paternidad resucitando a su Hijo de entre los muertos, exaltándolo a su derecha y constituyéndolo en Señor, la filiación de Jesús se revela en la dimensión gloriosa y señorial en su exaltación[77]. Para Pablo, el título de Hijo expresa algo más que la filiación divina. Es un título regio con el que se indica que Jesucristo, engendrado a una nueva vida, participa ya de la gloria del Padre[78]. Desde este estatus nuevo otorgado por el Padre ejerce su señorío salvífico (cf. Flp 2,11) hasta que Dios sea definitivamente todo en todos (cf. 1 Cor 15,25-28).

La primitiva confesión de fe de Rom 1,3s que Pablo asume e interpreta es clave en la comprensión de la filiación de Jesús a la luz del acontecimiento de la resurrección. En su fórmula primitiva tenía una clara y simple estructura binaria: Jesús, nacido del linaje de David, establecido Hijo de Dios por su resurrección. El texto está realizado sobre la base de la interpretación de 2 Sam 7,12-14 en relación con Sal 2,7 que la comunidad cristiana aplicó al misterio pascual[79]. La confesión de fe en su forma actual dentro de la carta de Pablo está retocada. Por su origen humano (según la carne), Jesús es hijo de David y puede recibir el título de Mesías, pero «según el Espíritu de santidad» es establecido Hijo de Dios. Se confiesa su condición humana y mesiánica por su linaje davídico, y su condición divina y trascendente por la acción del Espíritu de santidad en la resurrección de entre los muertos. El texto leído de una forma un tanto rápida podría sugerir que Jesús no es Hijo de Dios hasta después la resurrección. Pero el adjetivo *en poder* y especialmente la inserción del título Hijo al inicio de la confesión de fe (v.3) hacen inviable llegar a semejante conclusión desde el punto de vista de la teología paulina y la doctrina del NT. Podemos decir que, de alguna manera, Pablo ha transformado la estructura binaria en otra ternaria, al presentar de esta forma su condición eterna en cuanto Hijo preexistente, su existencia humana como hijo de David y su estado glorificado en cuanto resucitado de entre los muertos[80].

c) *Evangelio de Juan*

En el *Evangelio de Juan* el Hijo es la denominación normal con la que Jesús se define a sí mismo. Podríamos pensar que no estamos ante el Jesús histórico, sino ante la reflexión teológica que de él hacen las comunidades

[76] Cf. J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 55.

[77] Cf. W. Marchel, «Paternité de Dieu», en *Dictionnaire de Spiritualité* 76-77 (París 1985) 424.

[78] Cf. J. Pouilly, *Dios, nuestro Padre,* o.c., 55.

[79] Cf. M. Hengel, *Jesús, el Hijo de Dios* (Sígueme, Salamanca 1976).

[80] Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Römer* (Herder Theologischer Kommentar, Friburgo 1979); A. Pitta, *Lettera ai Romani,* o.c.

en torno al discípulo amado, sin embargo, a veces, puede expresar mejor y con más fidelidad el corazón del sentido de la la misión y la persona de Jesús aunque no siempre podamos utilizarlo para una datación histórica. En este sentido el título de Hijo o el de Hijo de Dios indica, más que ningún otro, la identidad última de Jesús. Para el evangelio de Juan, Jesús es desde el inicio el Unigénito de Dios que está vuelto hacia el seno del Padre (Jn 1,18). Ungido por el Espíritu Santo en el Bautismo es contemplado por Juan, el testigo, como Hijo de Dios (Jn 1,34). Este que es presentado desde el comienzo del Evangelio como Palabra cabe Dios, Unigénito del Padre e Hijo de Dios es enviado y entregado por el Padre (Jn 3,17) como expresión suprema del amor de Dios al mundo (Jn 3,16) para salvarlo por medio de él.

Este envío y entrega del Hijo por parte del Padre no se realiza aherrojándole en el mundo, sino comunicándole plenamente su Espíritu, amándolo y confiándole todo. Esto no es solo una expresión de amor del Padre por su Unigénito, sino la prueba del amor por el mundo, pues al acoger al Hijo puede participar de la vida plena y eterna de Dios (Jn 3,35-37). De esta comunión de amor, vida y acción que expresa la comunión más profunda y misteriosa en el ser entre el Padre y el Hijo (Jn 10, 38) le viene al Hijo su total autoridad (Jn 5,19-29). De ahí que la actitud del hombre ante el Hijo y la fe en él sean decisivas para participar de la vida eterna y la resurrección definitiva (Jn 6,40). Por esta comunión del Hijo con el Padre, su carne tiene capacidad para dar la vida eterna (Jn 6,39) y la libertad (Jn 8,36). Una libertad que él mismo ha realizado en plenitud desde la capacidad otorgada por el amor del Padre de dar la vida, de entregarla y recobrarla de nuevo (Jn 10,17s). Ese amor paternofilial es de tal calibre que hace que el Hijo y el Padre sean uno (Jn 10,30). Una unidad que es la condición de posibilidad y la garantía de la salvación y unidad de sus hijos y hermanos. El envío y la misión del Hijo en nombre del Padre no aleja al Hijo del Padre, sino que manifiesta su inmanencia mutua, existiendo el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre (Jn 10, 38).

Si el evangelio de Juan comienza afirmando la gloria del Unigénito manifestada en la carne humana (Jn 1,14). Esta gloria ahora se manifiesta en el amor hasta el extremo por los discípulos y en la glorificación del Padre a través de la entrega de su vida (Jn 13,1; 13,31-33). En la acción y la comunión del Hijo con el Padre, Dios es glorificado (Jn 14,13). Una gloria que es compartida por los creyentes a través del envío del Espíritu Paráclito, que a su vez glorificará al Hijo, lo mismo que este glorifica al Padre (Jn 17,1). La gloria que une al Padre y al Hijo es el el Espíritu Santo, gloria que es compartida por los creyentes (Jn 17,22). La gloria del Hijo unigénito manifestada en la encarnación, ahora es entregada a los hombres en la muerte (Jn 19,30) y en la resurrección (Jn 20,19-21) como perdón y reconciliación.

3. El ser del Hijo: la proexistencia

Si ahora tuviéramos que llenar de contenido y de concretar la naturaleza de la filiación de del Hijo de Dios, la caracterizaríamos con una

palabra moderna: *proexistencia.* No es un término bíblico, aunque está inspirado en la Escritura. Y con él se quieren decir a la vez: la misión salvífica de Jesús, la naturaleza de su persona, la relación esencial con el Padre. Por esta razón hemos optado por él. Y nos permite enraizar la doctrina trinitaria en el corazón del mensaje neotestamentario e incluso jesuánico. El tema primero de la doctrina trinitaria es la relación de Jesús y el Padre en su misión por el Reino. Dos perspectivas que están muy bien sintetizadas en la segunda petición del Padrenuestro puesta en boca de Jesús por el evangelio de Lucas: «Padre, venga tu reino» (Lc 11,3), y que puede sintetizarse en la categoría de *proexistencia.* Esta doble apertura de la vida de Jesús al Padre y al Reino es la que constituye el concepto cristológico de proexistencia. Jesús vivió y actuó trascendiéndose a sí mismo en una doble dirección: sirviendo horizontalmente como «hombre para los demás» en la misión por el Reino (escatología), y en sentido vertical vuelto enteramente hacia Dios a quien llamó *Abba* (teología)[81].

a) *La cristología de la proexistencia en perspectiva trinitaria*

Las preposiciones «por» y «para» que están en el centro de la expresión proexistencia resumen la misión y desde ella la persona de Jesús. Pero la cuestión decisiva es: «¿qué valor se le otorga a ese "por" y a ese "para"?»[82]. En la respuesta a esta pregunta se separan las diferentes interpretaciones de esta cristología de la proexistencia. Una más funcional, que comprende a Jesús como *el hombre para los demás*[83]. Otra que busca en este término un sentido más ontológico desde los himnos del NT como Ef 1,3-14 y Col 1,13-20, que muestran que en Cristo, antes de la creación del mundo, Dios es ya el *Deus pro nobis*[84]. Y otra, representada por el exegeta alemán H. Schürmann en diálogo con el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar y otros teólogos sistemáticos[85], para quienes, para interpretar este concepto en toda su hondura trinitaria, hay que presuponer a su vez el de la preexistencia de Cristo.

[81] Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte,* o.c.

[82] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática.* IV: *La acción* (Encuentro, Madrid 1995) 243.

[83] Autores como H. Küng y C. Duquoc, cada uno con su perspectiva propia, se sitúan en esta orientación. El texto clásico inspirador de esta expresión se encuentra en D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión* (Sígueme, Salamanca 2004) 266.

[84] J. MOINGT, *Dios que viene al hombre.* II/1*: De la aparición al nacimiento de Dios. La aparición* (Sígueme, Salamanca 2010) 43-91.

[85] Entre estos otros podemos mencionar también a J. Ratzinger, O. González de Cardedal y K. Lehmann. Los tres trabajaron junto con el exegeta alemán en la CTI. De hecho, esta perspectiva fue asumida por la Comisión en el documento de 1981 *Teología, Cristología, Antropología* (cf. DCTI 243-264). El siguiente texto es sumamente elocuente en este sentido: «El anuncio acerca de Jesucristo, el Hijo de Dios, se presenta como el signo bíblico del "por nosotros". Por lo cual, se debe tratar toda la cristología desde el punto de vista de la soteriología. Por eso, algunos modernos, de alguna manera y con razón, se han esforzado por elaborar una cristología "funcional". Pero, en dirección opuesta, es igualmente válido que "la existencia para los otros" de Jesucristo no se puede separar de su relación y comunión íntima con el Padre, y por eso debe fundarse en su filiación eterna. La proexistencia de Jesucristo, por la que Dios se comunica a sí mismo a los hombres, presupone su preexistencia».

Si queremos comprender de verdad esta proexistencia de Jesús en último término tenemos que partir de Dios mismo. El compromiso y la proexistencia de Jesús en su doble perspectiva horizontal (Reino) y vertical (Padre) solo pueden entenderse en toda su radicalidad cuando se hacen transparentes en ellos el compromiso y la proexistencia de Dios[86]. La proexistencia de Jesús representa la proexistencia de Dios por el mundo y esto solo puede ser así si la proexistencia de Jesús presupone, a su vez, la preexistencia de Cristo. El volverse de Jesús hacia Dios presupone el volverse y el comunicarse de Dios mismo. En la conducta y el destino de Jesús, centrado en el anuncio y la misión por el Reino, se nos revela económicamente Dios como el Dios trino y uno: «La conducta proexistente de Jesús es, a pesar de su discontinuidad, el *continuum* que va desde el Jesús proclamador al Cristo proclamado, y es además la conducta por la cual Jesús es la parábola y el representante de la proexistencia de Dios y de su Reino, solo en el caso de que la proexistencia de Jesús tenga su fundamento preexistente»[87]. Es lo que este autor ha denominado «la razón primordial trinitaria de la proexistencia de Jesús»[88]. Desde la que no solo podemos remontarnos desde la proexistencia de Jesús a la proexistencia de Dios trinitario en la economía salvífica, sino a la autoentrega trinitaria intradivina[89].

b) *Reino y Trinidad*

Si esto es así, hay que afirmar con toda claridad que la doctrina trinitaria no es una complicación racionalista y especulativa del contenido del mensaje de Jesús centrado en el Reino de Dios, sino que, como dice Walter Kasper, ella «es en su sentido más profundo la especificación decisiva del mensaje de Jesús sobre el Reino. Ella sintetiza el núcleo central del mensaje de Jesús y es el sumario de la fe cristiana»[90]. El Reino anunciado por Jesús y consumado en el misterio pascual (muerte y resurrección) es el punto de partida y el fundamento de la doctrina trinitaria, así como el Dios trinitario es la especificación que aclara cuál es el sentido último del anuncio del Reino y la forma como Dios ejerce su soberanía y reinado en el mundo. Precisamente esta última cuestión es la que nos abre a la segunda línea de renovación de la teología trinitaria desde la idea del Reino. En realidad, no importa si Jesús utilizó o no para referirse a sí mismo el título de Hijo de Dios; ni siquiera si utilizó, y si lo hizo de forma exclusiva, la invocación *Abba* para dirigirse a Dios. Todo esto tiene sentido en la totalidad de una vida, en la revelación plena de una figura personal. Es esta persona en el cuadro completo de sus palabras, acciones,

[86] Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús,* o.c.; E. SCHWEIZER, *Jesús, parábola de Dios,* o.c., 79-101; T. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu,* o.c., 375s.

[87] H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús,* o.c., 205.

[88] Ibid., 326-332.

[89] Ibid., 346-354. Especialmente significativa es esta expresión de la página 354: «Detrás de la autoentrega trinitaria de Dios en la historia de la salvación, una mirada de lejos es capaz de vislumbrar la autoentrega trinitaria intradivina».

[90] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 346.

pretensiones, comportamientos, deseos, pasiones, la que nos revela el secreto último de su identidad. Y es desde esta totalidad de esta figura desde donde tienen que ser comprendidos los títulos, los dichos y las acciones de Jesús.

4. Otros títulos cristológicos: Señor y Dios

El último paso en las comunidades del NT será aplicar a Jesús los títulos de *Kyrios* y especialmente el título de *Theós*.

a) *Kyrios*

La referencia más inmediata del título *Señor* es el nombre de YHWH (Éx 3,14), que sustituido por *Adonai* en los LXX se convierte en *Kyrios;* aunque también podría ser utilizado de una forma polémica frente a los cultos de divinidades como Asclepius, Isis o el Emperador. *Kyrios* es uno de los títulos preferidos de Pablo para hablar de Jesucristo a juzgar por las 200 veces que aparece referido a él, aunque no es exclusivo de él. El título *Kyrios* aplicado a Jesús hace referencia a él como Cristo exaltado después de la resurrección de entre los muertos (cf. Sal 110,1; Hch 2,34s; Rom 8,34; 1 Cor 15,25). Es el nombre que Dios le otorga a su Hijo al exaltarlo a su derecha para que en su nombre ejerza su soberanía y su dominio (Flp 2,11; Is 45,21-23). Pablo resume en la expresión «Jesús es Señor» la enseñanza de su evangelio (2 Cor 4,5) y es probable que fuera una de las primeras confesiones de fe bautismal (Rom 10,9)[91]. Pablo cita numerosos textos del AT en los que Señor se refiere a YHWH y lo sustituye por Jesucristo. No se trata de una presencia sustitutiva, sino calificativa. La soberanía de Dios Padre (YHWH) se realiza a través del señorío de Cristo. El monoteísmo judío es especificado y profundizado mediante un monoteísmo concreto, un monoteísmo comprendido desde la revelación de Cristo y el don del Espíritu[92].

Para Lucas también es un título importante, utilizado 104 veces en su evangelio y 107 en los Hechos. Si Lucas subraya en algunos textos la subordinación de Cristo a Dios (Hch 2,36), en otros tiende a colocar a Jesús en igualdad con Dios, subrayando su señorío universal (cf. Hch 10,36), la exclusividad de su función soteriológica (Hch 4,12) y el poder de su nombre (3,6.16; 4,7.10). Lucas muestra una ambivalencia o ambigüedad calculada a la hora de aplicar este título a Dios y a Jesús. De la misma forma que Pablo, Lucas no quiere alejarse del monoteísmo bíblico sino que trata de encontrar la fórmula, mas o menos consciente, de combinar la expresión de la fe en un Dios único y en Cristo resuci-

[91] J. D. G. Dunn, *Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence* (Westminster John Knox Press, Londres-Louisville 2010) 101-104.

[92] Cf. A. Cordovilla, «La fe cristiana como "monoteísmo concreto"», en M.ª del Carmen Paredes Martín (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo* (Salamanca 2011) 27-42.

tado[93]. Precisamente a esta cuestión se consagrará la teología cristiana a lo largo de los cuatro primeros siglos como tendremos ocasión de ver en capítulos posteriores.

b) *Theós*

El título de *Theós* aplicado a Jesús solo podemos entenderlo correctamente desde el título Hijo de Dios que hemos analizado anteriormente, pues llamar *Dios* a Cristo no significa que se dé una suplantación del Dios que el judío conoce como YHWH, sino que, en cuanto que Jesús es Hijo de Dios, se puede decir de él que es Dios. *Theós* se utiliza la mayoría de las veces para hablar de Dios Padre, sin embargo hay una serie de textos donde ese título es utilizado para referirse a Jesús: Rom 9,5; Tit 2,13; Heb 1,8; Jn 1,1; 20,28 y 1 Jn 5,19-20[94]. Más allá de la claridad o no que pueda haber en estos textos sobre si realmente se habla de Jesús como Dios, es evidente que el NT, por un lado, no quiere situar a Jesús como otro Dios junto al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Este es siempre el Dios de Jesús y no otro. A él se remite el mismo Jesús como su Dios y Padre. Pero, por otro lado, la comunidad cristiana primitiva tiene el coraje de otorgar a Jesús atributos, acciones y títulos que pertenecen exclusivamente a Dios. Estos se refieren a su acción creadora, salvífica y recapituladora en el juicio escatológico. Tanto los atributos, como los nombres, como las funciones propias de Dios en estos tres órdenes, están dichos y afirmados de Jesús en el Nuevo Testamento. Jesús es tan decisivo para la comprensión de Dios en el NT que no se puede ya hablar de este Dios sin referencia a Jesús, ni se puede adorar a Dios de forma adecuada sin introducir en esa adoración a Jesús como objeto de ese culto y a adoración[95].

De esta manera, el cristianismo profundiza en el monoteísmo judío, pues la cuestión fundamental para este no es qué es Yahvé, sino quién es y cómo ejerce su soberanía. Diríamos que más que un problema sobre la naturaleza de Dios tiene que ver con la identidad divina[96]. El cristianismo responde a esta cuestión desde la persona de Jesús. Las palabras, las acciones y la persona de Jesús revelan la plena identidad de Dios como Padre. Una identidad que no hay que entender desde el contexto judío o pagano del título, sino desde su Hijo amado, en quien él encuentra toda su complacencia. Si todavía en el NT la identidad divina de Jesús es afirmada desde una perspectiva funcional, es decir, en orden a la revelación de Dios y a la salvación de los hombres, la teología patrística y el Concilio de Nicea explicitarán que esta solo se sostiene si presupone una identidad

[93] Cf. N. Siffer, «L'ambiguïté du titre *Kyrios* appliqué à Dieu et à Jésus Dans le livre des Actes», en E. Bons - Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique*..., o.c., 213-231.

[94] Cf. K. Rahner, *«O Theós* en el Nuevo Testamento», en Íd., *Escritos de teología*, I (Taurus, Madrid 1962); L. Hurtado, *Señor Jesucristo*, o.c.; J. D. G. Dunn, *Did the first Christians worship Jesus?*, o.c., 132-136.

[95] Cf. L. Hurtado, *God in New Testament Theology*, o.c., 46.

[96] R. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, o.c., 25-42.

ontológica. Ambas formas de afirmar la divinidad de Jesús son la cara y la cruz de una misma moneda.

III. JESÚS, CONDUCIDO POR EL ESPÍRITU

La comprensión de la relación de Jesús con Dios en su misión por el Reino no es completa si no tenemos en cuenta la relación que existe entre Jesús y el Espíritu. Aunque esta figura divina era conocida ya por Israel en el AT, como una forma de expresar la acción de Dios en el mundo, sin embargo el NT le va a otorgar una importancia y significación nueva, redefiniéndola desde el acontecimiento Cristo y la experiencia carismática de la Iglesia. Llegamos así a una *forma triádica distintiva* (L. Hurtado) de la revelación de Dios en el NT, que posteriormente será comprendida con pleno derecho como una *«estructura trinitaria* de revelación» (G. Greshake) en la que se manifiesta el único Dios trinitario, el *misterio de la Trinidad* (La fe eclesial).

1. **Del Ruah Yahvé al Espíritu de Jesús**

a) *Sentido general*

En el Antiguo Testamento la palabra que nosotros traducimos por espíritu es *ruah.* Este término originalmente significa soplo, aliento, aire, espacio aéreo, viento e incluso alma. «En las lenguas semíticas la palabra que nosotros traducimos por espíritu, en hebreo *ruah,* significaba originariamente "el aire o el espacio aéreo" (H. Cazelles), experimentado por el hombre como un medio indispensable para su vida, sea bajo su aspecto espacial, en cuanto espacio vital (Job 7,11; Eclo 7,8), o bajo su aspectos sensible, aliento (Sal 104,29) o viento (Sal 78,26), incluso tempestad (1 Re 9,11). Estas acepciones de la palabra subsistirán a lo largo de todas las generaciones del AT»[97]. En todo el AT el término *ruah* aparece 378 veces; es decir, no es una palabra que domine en el lenguaje veterotestamentario. Su uso podemos dividirlo en cuatro grupos: En primer lugar, y utilizado en su sentido más profano, significa viento, soplo, aliento. En segundo lugar, como fuerza invisible y sensible que se presenta personalizada (demonios). En tercer lugar, significa la fuerza viva en el hombre, el principio de vida, la sede del conocimiento y de los sentimientos. Finalmente, y aplicado a la vida y a la acción de Dios, significa la fuerza de la vida por la que Dios obra o hace obrar[98].

Desde este primer acercamiento mediante el sentido etimológico se nos impone ya una aclaración importante. Para la mentalidad bíblica el *espíritu* no es aquello que se opone al cuerpo; lo espiritual no se opone

[97] M.-A., CHEVALIER, «El Espíritu de Dios en la Escritura», en B. LAURET - F. LEFOURÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología,* II (Cristiandad, Madrid 1984) 417-461; aquí 417.

[98] M.-A. CHEVALIER, *Aliento de Dios,* o.c., 27s.

a lo material. *Ruah* no es algo desencarnado o una sustancia inmaterial, como pudiera pensar aquel que está influenciado por una mentalidad helenística o ya claramente gnóstica. Cuando en la Escritura el término espíritu se opone a carne, se refiere al hombre entero vuelto sobre sí y cerrado a la verdadera fuerza y a la verdadera vida (cf. Gén 6,3; Is 31,3; Jn 3; Rom 8). Espíritu no es la sustancia incorpórea e inmaterial como lo ha definido el hombre griego, sino que el espíritu es principio vital, sinónimo de fuerza y de energía. En este sentido, J. Daniélou en una afirmación audaz comenta que cuando en la Biblia se dice que Dios es espíritu, no estamos diciendo que es una sustancia inmaterial, sino que es un huracán, un viento ímpetuuoso, un poder irresistible[99]. Chevalier, prolongando estas ideas, afirma que «el hombre bíblico sentía el espíritu como una potencia invisible, desde luego, pero concreta, perceptible, eficaz»[100].

Si pensamos la relación específica entre *Ruah* y *Yahvé*, entre Espíritu y Dios, tenemos que decir que el Espíritu es el principio y la fuerza (impersonal) que actúa en los hombres de manera que se realice el plan de Dios en la historia[101]. Es, por lo tanto, el principio dinámico de la acción de Dios en el mundo, realizada a través de mediadores, para llevar adelante su proyecto de salvación. Este significado, con sus variantes, matices y profundizaciones, es lo que se puede apreciar en todo el AT, desde los estadios más antiguos en los que el aliento y la fuerza de Dios aparece vinculada a fenómenos extraordinarios o paranormales, hasta las etapas más tardías en donde el Espíritu, como la sabiduría personificada, actúa en la conciencia de cada hombre conduciéndolo a una vida moral, pura y santa.

b) *De la extrañeza a la institucionalización*

En los estadios más primitivos del AT el Espíritu aparece como *soplo de Yahvé* vinculado a fenómenos extraordinarios[102]. Él suscita una experiencia particular, ya sea de visión o de sabiduría, análoga a lo que en otras religiones se aplica a fenómenos de la naturaleza, por ejemplo en el chamanismo. Son experiencias extáticas como podemos apreciar en la profecía de Balaán, en éxtasis con los ojos abiertos (Núm 24,2-9), donde el Espíritu de Dios se apodera del profeta convirtiéndolo en otro hombre (1 Sam 10,5s). El Espíritu es también el *don del discernimiento y de la sabiduría* que no va acompañado de fenómenos paranormales o extraordinarios, sino que actúa conforme a una situación normal. Su objetivo es

[99] J. DANIELOU, *L'horizont patristique* (París 1971) 22s. Citado por Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* o.c., 30, n.3.

[100] M.-A., CHEVALIER, «El Espíritu de Dios en la Escritura», a.c., 417.

[101] 75 veces aparece la referencia en la Escritura en relación la Espíritu divino. La expresión más común es «mi Espíritu», 29 veces (Gén 6,3; Núm 11,26; Ez 3,12, etc.; le sigue «el Espíritu del Señor» *(ruah YHWH)* con 25 frecuencias (Jue 3,10; 1 Sam 10,6; Is 11,2); «el Espíritu de Dios» *(ruah Elohim)* 11 veces (Gén 41,38; Ex 31,3; 35,31) y *ruah El* una vez (Job 33,4). Llama la atención que la expresión preferida del NT, «Espíritu Santo» *(ruah qadosh)* sea muy rara, solo dos frecuencias («su Espíritu Santo» en Is 63,10-11; y «tu Espíritu Santo» en Sal 51,13). Cf. L. HURTADO, *God in New Testament Theology,* o.c., 74.

[102] Cf. Y.-M. CONGAR, *El Espíritu Santo,* o.c., 32-40.

asegurar la realización del plan de Dios para su pueblo tal como podemos apreciar en la historia de José, en quien el faraón reconoce la presencia del espíritu de Dios (Gén 41,38); en la transposición del espíritu que habita en Moisés a los 70 ancianos elegidos por él para que compartan su peso, su carga y su misión (Núm 11,16ss.25) o en la imposición de las manos de Moisés sobre Josué, para que este último presida y conduzca a la comunidad como un pastor a su rebaño (Núm 27,18).

El Espíritu es el real protagonista en la vida del pueblo de Israel mediante la institución de los *jueces*. Estos son jefes y guerreros carismáticos suscitados por Dios en circunstancias críticas en las que se encontraba Israel desde la conquista de la tierra por Josué hasta la institución de la monarquía con Saúl y David. El libro de los jueces interpreta esta etapa como una historia entre la idolatría y la liberación. Josué murió y con él toda su generación. Entonces surgió otra que no conocía al Señor ni lo que él hizo por ella y, así, finalmente cayeron en la idolatría dando culto a los dioses. Esa idolatría les condujo a una nueva forma de opresión y esclavitud. En este contexto, Dios suscitó a los jueces, quienes, *poseídos* por el Espíritu del Señor, conducen a su pueblo a la liberación y a la paz. El Espíritu se apoderó de Otoniel (Jue 3,10), de Gedeón (6,34) de Jefté (11,29) y de Sansón (13,25) actuando por medio de ellos. Con la *unción* de Saúl como jefe de la heredad de Yahvé, último de los jueces y primer rey de Israel, desaparece definitivamente esta institución (1 Sam 10,6-13). De la posesión hemos pasado a la unción. De la presencia carismática en un hombre de forma limitada en el tiempo, se pasa a la presencia del Espíritu permanente que garantiza una institución: la monarquía.

c) *El don de profecía*

De esta comprensión de la acción del Espíritu como apoderamiento, tal como hemos visto en el libro de los Jueces, y del Espíritu como unción en los reyes, pasamos a fijarnos en el Espíritu como *don de profecía.* Tres profetas destacan en este sentido. El profeta *Isaías* que todavía participa del sentido general de *ruah* como principio vital, como soplo de vida (Is 31,3). Sin embargo, sus textos más significativos son los que se refieren al Rey-Mesías como poseedor del Espíritu de Yahvé o del Espíritu del Señor para realizar y llevar adelante el plan de salvación. Aquí tenemos que citar el famoso texto de Is 11 que describe una situación paradisíaca garantizada por el rey mesiánico investido con el Espíritu del Señor. Un espíritu de inteligencia y sabiduría, de consejo y de valor, de conocimiento y temor del Señor[103]. Junto al Mesías-Rey hay que mencionar al *Siervo de Dios,* sobre el que Dios pone el Espíritu para que traiga la salvación a las naciones, mediante el derecho, la justicia y la entrega de su propia vida (Is 42,1; cf. 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53). Ambos personajes enigmáticos

[103] Este texto será la base para la posterior teoría de los siete dones del Espíritu Santo, derramado sobre el Mesías y de los que participarán los miembros del pueblo mesiánico o Iglesia.

fueron comprendidos como *profecía* anticipada de la venida del auténtico Mesías y Siervo de Dios: Jesucristo.

Ezequiel, por otro lado, después de la catástrofe del Exilio y la destrucción del Templo, como símbolos supremos del pecado de idolatría e infidelidad de Israel a Dios, invita al pueblo a una comprensión nueva de la acción del Espíritu. Ya no es esa presencia cualificada en algunos elegidos de Dios para dirigir a su pueblo y llevar adelante la obra de la salvación, sino que es una nueva presencia interior de Dios que purifica nuestros corazones otorgándonos un corazón y un espíritu nuevos (Ez 36,24-29). Esta presencia interior es capaz de dar un nuevo vigor a unos huesos secos y consumidos por el pecado en el valle de la muerte (Ez 37,1-12). El Espíritu de Yahvé purifica los corazones, penetra en la interioridad y santifica al pueblo de Dios. Esta acción es el inicio de un nuevo éxodo, una nueva alianza, un comienzo renovado (Jer 31,31-34, Is 44,3-5; 63,11-14). El Espíritu de Dios ya no es solamente principio de vida, sino principio de vida fiel y santa para Israel. No es solo fuerza vital de la creación, sino principio de una nueva creación. Este Espíritu, con el profeta *Joel,* será derramado al final de los tiempos sobre todos los pueblos (Jl 3,1s). Una profecía que Pedro verá cumplida en el día de Pentecostés según nos narran los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,17-21).

c) *El don de sabiduría*

En los llamados *Escritos,* se da una identificación entre sabiduría y espíritu que será decisiva para la teología (Sab 1,4s; 7,22s; 9,17): el Espíritu es llamado *Espíritu de sabiduría.* De esta sabiduría emparentada estrechamente con el espíritu se dicen fundamentalmente dos cosas: 1) La sabiduría, como espíritu, procede de Dios y es su acción en beneficio de sus criaturas. Pero a diferencia de los escritos anteriores, que subrayaban la acción de Dios sobre Israel, estos escritos subrayan la acción de Dios sobre todos los hombres. Es una acción universal, cósmica, que nos acerca a la comprensión del espíritu en la filosofía estoica; 2) Esta sabiduría omnipresente tiene la función de guiar a los hombres en conformidad con la voluntad de Dios.

Aquí se ha producido un avance en la comprensión del Espíritu en tres dimensiones fundamentales para la teología: *a)* Una cierta personalización del Espíritu gracias a su vinculación con la Sabiduría que es personificada en textos como Prov 8,22-31; Eclo 1,1-10; 4,11-19; 15,1-10; 24,1-22. Más tarde la teología dirá que el Espíritu es *persona. b)* El Espíritu, al igual que la Sabiduría, es la acción íntima de Dios por nosotros y en nosotros (cf. Sab 8 y 9). Desde aquí la teología profundizará en el carácter revelador del Espíritu de la intimidad de Dios y de la pneumatología como interiorización absoluta hasta que Dios llegue a ser todo en todos. *c)* Finalmente, el Espíritu ya no es solo la fuerza vital que anima al hombre en el orden de la naturaleza, ni el mediador de la acción de Dios en la historia del pueblo de Israel, sino el principio de vida pura y santa en todo hombre. La teología desarrollará desde aquí el principio de la

divinización, dato clave para el argumento de la divinidad del Espíritu en las controversias del siglo IV.

Sintetizando al máximo este acercamiento a la comprensión del Espíritu en el Antiguo Testamento podemos afirmar que él es la acción de Dios en el mundo, dando la vida, como principio vital en la creación; siendo el medio por el que Dios conduce a su pueblo suscitando héroes, guerreros, reyes, guías, profetas, sabios, en la historia salvífica; siendo la presencia interior de Dios en todos los hombres conduciéndolos a la salvación plena y escatológica que será la interiorización absoluta: Dios será todo en todos (cf. Ez 37; 1 Cor 15,28)[104]. El Espíritu es la fuerza divina que actúa en la creación y en la historia; es como el hálito divino que anima y vivifica, que penetra toda la creación y, desde el primer comienzo (Gén 1,2), ordena, dirige y anima todas las cosas. El Espíritu proviene de Dios y a él conduce. Su acción está comprendida en una perspectiva escatológica. Es decir, su presencia es signo y símbolo de los tiempos nuevos y definitivos. Con su acción guía, conduce y sostiene al pueblo de Israel y desde él a todas las naciones para que alcancen su definitiva meta y su destino.

2. Jesús y el Espíritu

El hecho y la aparición de Cristo suponen un cambio radical y decisivo para la posterior afirmación de la divinidad y personalidad del Espíritu. La palabra *Pneûma* aparece 379 veces en el Nuevo Testamento, de las que alrededor de 275 se refiere al Espíritu divino (75 en el AT). Aparece en todos los libros del NT, excepto en las cartas 2 y 3 de Juan; la expresión predominante es «Espíritu Santo» *(pneûma hagion),* aunque no la única. Esta profusión de la presencia del Espíritu Santo en el NT no se explica por su influencia veterotestamentaria ni por el contexto judío o la cultura pagana. Se trata de algo novedoso en el NT[105]. El hecho más relevante de la pneumatología del NT es su relación con Cristo y el protagonismo que asume en la vida de la comunidad cristiana. La relación entre Jesús y el Espíritu según el NT puede ser comprendida en una doble perspectiva: primero el Espíritu está sobre Jesús y en este sentido Cristo es fruto del Espíritu, pero luego Cristo, en cuanto Señor glorificado, es donador del Espíritu. Hasta tal punto el NT comprende al Espíritu en relación con Jesús, que Pablo se atreve a realizar una *identificación dinámica* entre ambos (cf. 2 Cor 3,15-18)[106].

[104] Cf. Y. -M. CONGAR, *El Espíritu Santo,* o.c., 40: «La "economía" o plan de Dios, del que las Escrituras dan testimonio, progresa en el sentido de una interiorización más profunda. La pneumatología será la interiorización absoluta: "Dios todo en todos"».

[105] L. HURTADO, *God in New Testament Theology,* o.c. 77: «La prominencia del Espíritu en el discurso del NT no se encuentra ni en el AT ni el los textos judíos extracanónicos, así como tampoco se encuentra en los discursos religiosos paganos del tiempo». Cf. también p.89-93.

[106] M. FATEHI, *The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul: An Examination of Its Christological Implications* (Mohr Siebeck, Tubinga, 2000) 304s. Cf. R. TREVIJANO ETCHEVERRIA, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Plenitudo Temporis 1; Univ. Pontificia, Salamanca 1993) 197-204, identificando Señor con Yahvé y Yahvé con el Espíritu.

En Marcos y en Mateo, incluso en algunos textos de Lucas en Hechos, nos encontramos todavía en una perspectiva veterotestamentaria en que el Espíritu es comprendido fundamentalmente como ámbito, fuerza, agente y mediación de la acción de Dios por medio de Cristo. Esta primera perspectiva pone de relieve la condición humana y la realización sucesiva de Jesús en el mundo bajo la acción del Espíritu. Encarnación, bautismo y misión son los tres momentos decisivos en los que se revela esta relación especial y única del Espíritu con Jesús. Realizando su encarnación en el seno de María; ungiéndole en el bautismo y conduciéndole en su misión. Esta perspectiva es conocida como *cristología pneumatológica.*

A partir de la muerte y resurrección de Cristo la relación de Jesús y el Espíritu se invierte. Ya no es el Espíritu quien mueve y guía a Jesús, sino que es Cristo en cuanto Señor glorificado quien da el Espíritu a los creyentes. En esta línea, con acentos diferentes, se sitúan las teologías de Lucas, quien aumenta de forma considerable el número de pasajes dedicados al Espíritu, pone de relieve la relación entre el Espíritu y la Iglesia; de Pablo, quien afirma su identidad desde la referencia a Cristo, hace una afirmación implícita de su personalidad desde las funciones que realiza en el creyente y subraya su acción en nuestra filiación adoptiva; y de Juan, quien lo comprende como el don otorgado en la glorificación del Hijo, lo llama Paráclito, en función mediadora en la relación entre Cristo y el discípulo y judicial en la relación de este con el mundo [107]. Esta segunda perspectiva subraya la capitalidad de Cristo glorificado sobre el resto de los humanos que reciben la plenitud de gracia y vida divinas por el Espíritu Santo que él les envía (Jn 1,16; 3,34). Muerte, Resurrección y misión de la Iglesia serán los tres momentos decisivos de la segunda perspectiva de esta relación que analizaremos en el capítulo siguiente. Esta perspectiva es llamada *pneumatología cristológica* [108].

a) *El Espíritu y la encarnación del Hijo*

— Acción del Hijo en obediencia al Padre

El sujeto de la encarnación es el Hijo. Juan lo ha formulado con absoluta claridad: *El Logos se hizo carne.* La encarnación es una acción personal del Hijo, quien crea la naturaleza humana asumida en el acto mismo de asumirla en su persona [109]. Solo el Hijo es el sujeto que asume la naturaleza humana creada; solo él es en quien termina y se concreta la acción creadora-encarnativa. No hay, por lo tanto, una naturaleza humana previa o preexistente que el Hijo de Dios asuma como su naturaleza humana,

[107] Cf. Y. M-J. Congar, *El Espíritu Santo,* o.c., 67.

[108] Cf. W. Kasper, «Espíritu, Cristo, Iglesia»: *Concilium* 10 (1974) 30-47.

[109] San Agustín, *Contra sermonem quendam Arianorum liber,* 8: «ipsa assumptione crearetur». Una afirmación clave frente a cualquier tipo de adopcionismo y docetismo. No hay una humanidad que preceda a la encarnación. Esa naturaleza humana que es asumida por el Verbo es creada en el mismo instante que es asumida. Una afirmación que se convirtió en axioma fundamental en la cristología de Rahner para subrayar que la humanidad de Cristo manifiesta y revela al mismo Dios. Cf. capítulo XIV.

sino que esta es creada en el mismo momento en que es asumida. No obstante, siendo el Hijo el protagonista de la acción de la encarnación, el Padre y el Espíritu también participan en ella, revelándose en el misterio de la encarnación el misterio del Dios trinitario [110]. Los textos del NT son claros al respecto. Desde la temprana cristología de la preexistencia, el apóstol Pablo ha comprendido la encarnación como un acto de obediencia del Hijo al envío del Padre (Rom 8,3; Gál 4,4; cf. Heb 10,5-7). El Padre actúa en el acontecimiento de la encarnación *enviando* a su Hijo «en una carne semejante a la del pecado y por el pecado, para condenar el pecado en la carne» (Rom 8,3). Este envío del Padre y obediencia del Hijo no son comprendidos en el testimonio neotestamentario en términos de autoridad y sometimiento. Todo lo contrario. El evangelista Juan ha entendido este envío desde la gratuidad y el amor de Dios por el mundo al contemplar el acto de la entrega de su Hijo (Jn 3,14). Amor, libertad, gratuidad, entrega son realidades que se entrecruzan en la comprensión de la encarnación y de la pascua en el NT para expresar la relación entre el Padre y el Hijo ordenada a la salvación del mundo.

— El Espíritu: potencia creadora en el seno de María

El Espíritu Santo actúa en la encarnación del Hijo alumbrando con su presencia la carne de María, santificándola y otorgándole la capacidad para ser la madre del Hijo de Dios (concepción virginal). Aunque estos relatos del origen terreno de Jesús no presuponen necesariamente la idea de la encarnación y de la preexistencia en el conjunto del testimonio neotestamentario, nos ayudan a comprender la acción del Espíritu en la encarnación del Hijo de Dios. Mateo y Lucas han sido los dos evangelistas que han narrado el nacimiento del Señor como una obra y acción del Espíritu Santo, hasta el punto que podemos decir que él es el origen de la existencia terrena de Jesús (Mt 1,18.20; Lc 1,35) [111]. Más que relatos que quieren dar una información histórica sobre el nacimiento de Jesús, son narraciones que tienen en el centro de su interés el mensaje del ángel a José (Mt) y a María (Lc), anunciándoles la acción de Dios sobre ellos para que acontezca la entrada del *Hijo del Altísimo* en la historia de los hombres (Lc), para que la comunidad cristiana pueda experimentar verdaderamente que Dios es definitivamente el *Dios-con-nosotros* (Mt). No se trata de relatos mitológicos, donde el Espíritu de Dios sustituye al padre terreno fecundando así a María en una especie de hierogamia. El Espíritu es la potencia creadora de Dios (Gén

[110] H. U. VON BALTHASAR, «Concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen», en ÍD., *Puntos centrales de la fe* (BAC, Madrid 1985) 127: «Si el Padre persiste en lo alto como rector de todas las cosas, mientras el Hijo se deja hacer pasivamente en el seno de la Virgen para que suceda la encarnación, queda el Espíritu como tercera hipóstasis divina ejerciendo el papel activo».

[111] Cf. A. CHEVALIER, *Aliento de Dios*, o.c., 145-157; U. LUZ, *El Evangelio según san Mateo*, o.c. I, 175-192; G. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* 1,1-13,58 (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2000) 18s; 31s; H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* 1,1-9,50 (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2000) 188-197; F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, o.c. I, 94-117; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, II (Cristiandad, Madrid 1987) 93-131.

1,2) que suscita y cualifica al Mesías (Is 11,2) en la plenitud de los tiempos (Gál 4,4) para la misión escatológica del Reino. Este nacimiento de Jesús es una nueva creación, realizada totalmente de parte de Dios por medio de su poder creador en el seno de María.

El relato de Mateo, centrado en el anuncio del ángel a José, menciona la acción del Espíritu con una gran sobriedad, como queriéndose mantener en el misterio de la acción de Dios. Se trata de una afirmación de un hecho, donde no interesa el modo concreto de su realización, sino que aquel que va a ser engendrado *es de Espíritu Santo*, es decir, «del poder misterioso de Dios»[112]. Solo así es pensable que en él, Jesús, sea realmente donde experimentamos la salvación de Dios (Dios salva) siendo *Dios-con-nosotros*. El texto de Lucas 1,35 que encontramos en el anuncio del ángel a María afirma la forma concreta de la presencia del Espíritu con dos verbos que tienen un gran calado simbólico, sin ninguna connotación sexual: «descender sobre» *(epeleúsetai)* y «cubrir con su sombra» *(episkiásei)*. El primero es utilizado por Lucas en el libro de los Hechos narrando el acontecimiento de Pentecostés (cf. Hch 1,8), y el segundo, referido al poder que viene de lo alto, remite a la imagen de la presencia de Dios en el Éxodo (Éx 40,39). El Espíritu es quien al descender sobre el seno de María, y cubriéndola con su sombra, tal como se describe la presencia de Dios en el AT, hace posible el nacimiento de Jesús, el Hijo del Altísimo.

— El Espíritu: Nueva creación y unción del Verbo

La teología actual subraya con razón esta perspectiva pneumatológica para mostrar una cierta *precedencia* de la acción del Espíritu en la historia de la salvación respecto a la acción de Jesús[113]. ¿Cómo interviene el Espíritu en el acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios? El Espíritu se hace presente, en primer lugar, como potencia creadora de Dios que actúa sobre María para que el Hijo de Dios entre en la historia humana como Mesías (Lc 1,35)[114]. La acción del Espíritu en las entrañas de María es entendida desde la acción creadora de Dios. De la misma manera que el Espíritu creador aleteaba sobre las aguas para hacer posible la creación (Gén 1,2; Sab 1,7), así ahora es ese mismo Espíritu el que hace posible la nueva creación que acontece con el nacimiento de Jesús. Así, «se comprende de este modo que el papel desempeñado por el Espíritu Santo en los relatos del nacimiento representa el cumplimiento de la redención prometida por Dios en un acto de creación comparable con Gén 1»[115]. Aquí ha sucedido algo único y radicalmente nuevo. Como la creación en el principio ha irrumpido lo nuevo, lo imprevisible, lo que no era, lo que no es el resultado de un largo proceso de desarrollo, sino como un puro don de Dios que proviene solo y exclusivamente de él[116].

[112] A. Chevalier, *Aliento de Dios*, o.c., 156.
[113] Cf. L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, o.c., 93s.
[114] Cf. J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, o.c. II, 123s.
[115] C. K. Barret, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c. 52.
[116] Cf. K. Stock, *Maria im Neuen Testament* (Johannesverlag, Leutesdorf 1994) 27s.

En segundo lugar, desarrollando esta afirmación bíblica, los Padres de la Iglesia han pensado en una acción del Espíritu sobre la naturaleza humana del Verbo que en algunos momentos llaman *unción* y, en otros, *santificación*. El Logos, siendo desde siempre el Hijo eterno, tiene que *llegar a ser* humanamente lo que él ya es en cuanto preexistente[117]. El Espíritu, en virtud de su acción en María, pone al Hijo en estado humano. Se expresa así la acción activa del Espíritu en la encarnación y el dejarse hacer del Hijo como expresión de su *kénosis* y obediencia. En este sentido y en cuanto hecho hombre, el Hijo es fruto del Espíritu[118]. Con la encarnación el Hijo emprende un camino en el que es asistido por la presencia y acción del Espíritu, santificándolo en su humanidad, fortaleciéndolo en sabiduría y gracia, forjándolo para la misión. No obstante, hay que tener en cuenta que esa actuación de Jesús movido por el Espíritu en su ministerio público, así como la donación del Espíritu por parte de Jesús en el momento de su misterio pascual, nunca fueron puestas en relación con la concepción virginal de Cristo, sino con la venida del Espíritu sobre él en la unción en el bautismo del Jordán. El NT conoce dos momentos cronológicamente diferenciados: la encarnación por obra del Espíritu Santo y la unción de Jesús por el Espíritu en el que Jesús es proclamado solemnemente Hijo de Dios y empieza su misión de anuncio del Reino[119].

Por la controversia arriana en el siglo IV esta importante teología de la unción del Verbo fue perdiendo relevancia hasta que cayó en el olvido, pues para afirmar la plena divinidad del Hijo, este es contemplado como quien unge y santifica su propia humanidad en el momento en que ella es asumida-creada en la encarnación (Gregorio Nacianceno). El desplazamiento es comprensible desde el punto de vista histórico, pero hay que reconocer que con él se perdió una rica comprensión trinitaria de la encarnación y una de las posibilidades más fructíferas para articular de una forma equilibrada la divinidad de Jesús en el despliegue de una verdadera historia humana. No obstante, esta cristología ha sido recuperada hoy gracias a los estudios sobre la patrística pre-nicena y las nuevas síntesis cristológicas[120].

Pero ¿por qué es importante subrayar esta presencia del Espíritu en la humanidad de Jesús? Sin necesidad de caer en una cristología adop-

[117] El *Catecismo de la Iglesia Católica* (n.486) se hace eco de esta tradición y recoge la teología de la unción del Espíritu Santo en el inicio de la existencia humana del Hijo de Dios: «El Hijo único del Padre, al ser concebido como hombre en el seno de la Virgen María, es "Cristo", es decir, el Ungido por el Espíritu Santo (cf. Mt 1,20; Lc 1,35) desde el principio de su existencia humana».

[118] Cf. H. U. von Balthasar, *Teodramática.* III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Encuentro, Madrid 1993 [org. 1978]) 175s.

[119] Hace caer en la cuenta de ello L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 95s.

[120] Para la recuperación de esta Cristología del Espíritu han sido decisivos los estudios de A. Orbe y su escuela: A. Orbe, *La Unción del Verbo* (Analecta Gregoriana; Roma 1961); Íd., «El Espíritu en el bautismo de Jesús (en torno a san Ireneo)»: *Greg.* 76 (1995) 663-699; L. F. Ladaria, «La unción de Jesús y el don del Espíritu»: *Greg.* 71 (1990) 547-571. Entre los autores sistemáticos podemos mencionar a H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secretariado Trinitario, Salamanca ²2005); W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (Sígueme, Salamanca ¹¹2006); H. U. von Balthasar, *Teodramática.* III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Encuentro, Madrid 1993) 173-180.

cionista, es necesario poner de relieve la verdadera encarnación del Hijo de Dios. Hay que pensar a fondo la compatibilidad de que él, aun siendo Hijo desde siempre (Jn 1,1s; 1 Cor 8,6; Gál 4,4; Col 1,15-20), sin embargo tuvo que iniciar a su vez un camino verdadero de filiación en humanidad, de *kénosis* y encarnación en obediencia al Padre (Flp 2,6-11). La presencia del Espíritu sobre él nos permite pensar simultáneamente ambas cosas, sin caer en una minusvaloración de su encarnación (frente al docetismo o monofisismo) o una negación de su naturaleza divina (frente al adopcionismo y nestorianismo). O, por decirlo con la expresión de Gabino Uríbarri, podemos afirmar a la vez la singular humanidad de Jesús y la verdad de su dinamismo encarnatorio[121]. Junto a esta afirmación importantísima para la persona de Jesús hay que afirmar la significación que tiene para la comprensión de la relación entre Cristo y los cristianos. Ser cristiano no es seguir a Jesús de una forma externa y ejemplar, al menos no solo. Ser cristiano consiste en ser en Cristo. Y esta participación en su vida y en su ser solo es posible si el mismo Espíritu que ungió y acompañó a Jesús en su vida es el que el cristiano recibe por el bautismo.

b) *El Espíritu y el bautismo de Jesús*

Si el bautismo de Jesús no puede ser comprendido como una «vocación» en donde él recibe su misión profética, sin embargo podemos decir que fue un *acto constituyente de su existencia*[122]. El bautismo con la unción del Espíritu inicia la progresiva constitución y cualificación mesiánica de Jesús, del Hijo en cuanto hombre. Lo que en el relato del nacimiento virginal de Jesús se refería a María, aquí en el relato del bautismo ese mismo Espíritu creador cualifica la humanidad de Jesús para la misión que tiene que cumplir. ¿Cómo puede ser que Jesús, el Mesías y Salvador, necesite el bautismo de Juan, que era un bautismo de conversión para purificación de los pecados? Este problema ya se vislumbra en la evolución de los relatos del bautismo de Jesús en los Evangelios y se agudizará después en la teología patrística hasta que por motivo de la controversia arriana, que pone en duda la plena divinidad de Jesús, la mayoría de los teólogos eclesiásticos afirmen que el bautismo de Cristo en verdad solo tiene un carácter paradigmático y ejemplar para la Iglesia naciente, sin relevancia ninguna para su persona como tal.

Los cuatro evangelios nos narran el bautismo que Jesús ha recibido en el Jordán. Este hecho marca históricamente su entrada en la vida y el ministerio público de Jesús como Mesías y es decisivo para su proclamación e identidad como Hijo de Dios (cf. Gén 22,2; Sal 2,7; Is 42,1; 44,2). Según la perspectiva general de su evangelio, cada evangelista ha

[121] Cf. G. Uríbarri Bilbao, *La singular humanidad de Jesucristo* (San Pablo-Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2008); Íd, «La espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación», en J. García de Castro - S. Madrigal (eds.), *Mil gracias derramando* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2011) 493-510..

[122] O. González de Cardedal, *Cristología,* o.c., 40

destacado una serie de elementos. En este momento queremos destacar que para Lucas este hecho es comparable con la *unción* del Mesías por medio del Espíritu (cf. Lc 4,18s; Hch 4,26s; 10,37s). Especialmente relevante es el texto de Hch 10,37s: «Vosotros sabéis el acontecimiento que ha tenido lugar en toda Judea, empezando desde Galilea, a partir del bautismo que predicó Juan: Jesús el de Nazaret, cómo *lo ungió Dios con la fuerza del Espíritu Santo;* que pasó haciendo el bien y curando a los dominados por el diablo, porque Dios estaba con él». No hay duda de que esta unción de Jesús con el Espíritu Santo y realizada por Dios Padre se refiere al bautismo en el Jordán. Veamos las perspectivas que ha subrayado cada evangelista al narrar este importante acontecimiento de la vida de Jesús y que con razón ha sido punto de partida de la teología de los Padres para desarrollar su teología trinitaria, pues no en vano se manifiesta y actúan en un mismo acontecimiento el Padre como el que unge, el Hijo como el ungido y el Espíritu Santo como la unión misma[123].

— Marcos 1,9-11: los cielos rasgados y la revelación del Hijo

El evangelio de Marcos nos ofrece la narración más breve, aunque esto no significa que no tenga una profunda perspectiva teológica. Con el bautismo Jesús es dotado y equipado para la misión mesiánica. Marcos no subraya tanto el bautismo de Juan cuanto *la visión de Jesús* que incluye el rasgarse los cielos, el descenso del Espíritu y la voz que lo designa como Hijo[124]. Estos acontecimientos decisivos hay que comprenderlos desde una perspectiva apocalíptica y escatológica: en el bautismo de Jesús ya nos encontramos con un inicio cualificado de manifestación y revelación del Reino de Dios. Dios ha rasgado los cielos de forma irrevocable para transmitir su gracia sobre todos los hombres con el derramamiento del Espíritu. Ha comenzado el tiempo definitivo. Jesús es el Mesías escatológico (Is 42,1) ungido con el Espíritu de Dios. Junto a esta unción aparece la proclamación de Jesús como el Hijo. Ese «tú eres mi Hijo» expresa la *relación* personal e íntima que existe entre Jesús y el Padre, que lo llama Hijo. Marcos no está pensando en una adopción de Jesús por parte de Dios, sino en una explicación e interpretación de una realidad ya dada desde el inicio de la vida de Jesús (cf. Mc 1,1). Pero junto a esta escena del bautismo de Jesús tenemos que ver la escena de sus tentaciones. Aquí Jesús, guiado y arrojado por el Espíritu al desierto, tiene que acrisolar en la tentación su condición filial, mostrada fundamentalmente en la obediencia a Dios, su Padre[125].

[123] Cf. Basilio de Cesarea, *Sobre el Espíritu Santo,* 29.

[124] Tres hechos que se repetirán en el final del Evangelio: el rasgarse el velo del templo, Jesús entrega su espíritu y el centurión lo proclama como Hijo de Dios. Cf. J. Marcus, *El Evangelio según Marcos,* o.c., 176.

[125] Cf. J. Gnilka, *El Evangelio según Marcos,* I (Sígueme, Salamanca 1986) 56-64; R. Pesch, *Das Markusevangelium* 1,1-8,26 (Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2000) 87-96; C. Focant, *L'évangile selon Marc* (París 2004) 66-74; J. Marcus, *El Evangelio según Marcos,* I: Mc 1-8 (Sígueme, Salamanca 2010) 169-179.

— Lucas 3,21s: el Mesías lleno de Espíritu en la historia

El relato de Lucas sigue a Marcos. Él se sitúa a medio camino entre el relato de Marcos (solo Jesús ve y escucha) y el de Mateo (visión pública delante de una multitud) desde el punto de vista del desarrollo e interpretación teológica del mismo. El relato del bautismo hay que comprenderlo en relación con su contexto anterior subrayando el hecho histórico (3,7-18) y su contexto posterior subrayando así la misión mesiánica (4,14-30). Mientras que el relato de Marcos está narrado desde la perspectiva de la literatura apocalíptica, el relato lucano pone de relieve especialmente el carácter histórico y salvífico del bautismo de Jesús. El bautismo no es un relato de vocación al uso, declara la filiación de Jesús y atestigua su unción mesiánica para la misión. Con el testimonio del bautismo de Jesús, Lucas quiere decirnos que el origen de Jesús está en Dios. Su venida (3,16; 4,16) y su misión (4,18) tienen sus raíces en Dios mismo. Mientras que el relato de Marcos había que leerlo unido al relato de las tentaciones, el de Lucas hay que leerlo en relación con el inicio de la predicación en la sinagoga de Nazaret (4,17s) en el que Jesús se revela y manifiesta como el verdadero Mesías y Profeta. Una revelación que inaugura la misión de Jesús en Galilea, así como la transfiguración inaugura y lo equipara para la misión en el momento en que está caminando hacia Jerusalén. Con el relato de Marcos coincide en que en el relato del bautismo no se está realizando una adopción del hombre Jesús como Hijo, sino que es el descubrimiento de una realidad escondida (cf. Lc 1,31s). Con la expresión «en ti me complazco» (cf. Sal 2,7; Is 42,1), Lucas quiere subrayar la relación de cercanía y amor entre el Padre y su Hijo y el afecto que Dios siente por su Hijo y sus hijos (cf. Lc 15). Una relación amorosa a la que Jesús nos llama y nos quiere integrar (10,21s)[126].

— Mateo 3,13-17: un acto de justicia

El evangelio de Mateo presenta el bautismo de Jesús como un acto de justicia. Para Mateo esta narración es un relato cristológico fundamental donde el centro ya no recae en la voz del cielo que proclama a Jesús como Hijo, sino en la acción bautismal como problema para la comunidad cristiana. En el diálogo que Jesús tiene con el Bautista ya podemos descubrir el problema que la comunidad cristiana va a tener con el hecho del bautismo de Jesús (3,14s). ¿Cuál es la naturaleza de este Hijo de Dios que acepta ser bautizado por uno inferior a él y con un bautismo cuya función es limpiar los pecados y prepararse para la conversión ante la llegada del tiempo escatológico? Esta pregunta era crucial para la comunidad cristiana, pues este episodio del bautismo podía favorecer a los gnósticos que propugnaban una unión entre Cristo-Espíritu y Jesús-carne o a los adopcionistas que hablaban de un hombre, Jesús, que por su bondad y ejemplo de moralidad es adoptado como hijo por gracia. Para los autores eclesiás-

[126] H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* 1,1-9,50 (Friburgo-Basilea-Viena 2000) 188-197; J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas,* II (Cristiandad, Madrid 1987) 345-359; F. BOVON, *El Evangelio según Lucas,* I (Sígueme, Salamanca 1995) 258-266.

ticos Jesús era la Palabra eterna del Padre cuya encarnación real había acontecido antes del bautismo y, como consecuencia, no necesitaba del bautismo ni para realizar su misión ni para acreditarse como Hijo de Dios.

En el texto de Mateo la clave está en la respuesta de Jesús al Bautista: «Deja ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia» (v.15). Estas son las primeras palabras de Jesús en el evangelio. Con el bautismo Jesús cumple toda justicia, es decir, se muestra obediente a la voluntad del Padre y se convierte así en modelo y fundamento de vida y de obediencia para los cristianos. Jesús es desde siempre el Hijo de Dios, pero ahora en el bautismo él aparece y se manifiesta como Hijo de Dios obediente y sumiso a la voluntad de Dios. Esta interpretación del bautismo está de acuerdo con la teología de Mateo. La cristología es así el quicio en el cual se integran dos de las características más importantes de este evangelio: la experiencia de Dios y su cercanía a través de la persona y vida de Jesús, quien ya ha sido presentado como el Emmanuel: Dios con nosotros (cf. Mt 1,23 y 28,20); y la importancia e insistencia en que no basta escuchar la palabra de Dios, sino que es necesario cumplir la voluntad de Dios. La experiencia de Dios aparece unida a la obediencia práctica, simple, en la vida cotidiana[127].

— Juan 1,29-34: el Espíritu permanece en Jesús, futuro dador del Espíritu

El evangelio de Juan ya no narra directamente el acontecimiento del bautismo de Jesús, aunque hace referencia indirecta a él. Estamos ante el último estadio en el proceso de interpretación del hecho del bautismo realizado por la comunidad cristiana en el NT. Ya no importa tanto el *hecho* cuanto lo que significa para la vida de Jesús y la vida de los creyentes. Este hecho ha sido transmitido por un *testigo*, Juan el Bautista. Al evangelista le interesa subrayar esta característica de Juan respecto de Jesús: él no es más que un testigo. El relato de Juan se fija en lo esencial, la bajada y permanencia del Espíritu en Jesús: «El hombre sobre el cual veas descender y permanecer el Espíritu, es aquel que bautizará en el Espíritu Santo». La peculiaridad de Juan respecto a los Sinópticos es que subraya la *permanencia* del Espíritu en la persona de Jesús. Es una manera de decir que él es el Mesías escatológico, prometido y esperado, ya que la plena posesión del Espíritu es la característica distintiva del Mesías (cf. Is 9,2; 61,1). Jesús es pleno portador del Espíritu y desde este Espíritu realizará toda su acción mesiánica y salvífica por el pueblo de Israel: juzgar, restaurar y purificar («bautizar con el Espíritu»)[128]. Y porque es portador puede ser, a la vez, fuente y dador del Espíritu. Jesús en persona es la fuente del Espíritu para el creyente (Jn 7,37-39; 19,30; 20,22s)[129].

[127] Cf. U. Luz, *El evangelio según Mateo,* I (Sígueme, Salamanca 1993) 210-221; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* 1,1-13,58 (Friburgo-Basilea-Viena 2000) 74-81.

[128] C. Bennema, «Spirit-Baptism in the Fourth Gospel. A Messianic Reading of John 1,33»: *Biblica* 84 (2003) 35-60.

[129] X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan,* I (Sígueme, Salamanca 1989) 142.

«El Mesías divino preexistente, que proviene del cielo, que elimina el pecado de la humanidad con su muerte expiatoria, solo él puede otorgar a los hombres el don de la salvación por antonomasia, el Espíritu Santo, y con él la eterna vida divina (cf. Jn 3,34; 6,63; 7,37-39)»[130].

— Conclusiones teológicas

Si estas son las características que cada evangelista ha querido subrayar en su relato, hay dos puntos importantes en que los cuatro coinciden: *a)* el descenso sobre Jesús del Espíritu Santo (también en el evangelio de Juan), y *b)* la voz del cielo que proclama que él es el Hijo de Dios, el Hijo querido. La verdadera identidad de Jesús no está ligada directamente al hecho del bautismo de Juan, sino a la voz del cielo y a la unción del Espíritu. Contrasta la actividad de Juan frente a la pasividad de Jesús. Su superioridad frente al Bautista no se sitúa en el orden de la acción cuanto de la *relación con el Padre y de la «experiencia» del Espíritu*[131]. No hace falta caer en una cristología pneumática de corte adopcionista, que comprende a Jesús como mero hombre cualificado por el Espíritu y adoptado por Dios para cumplir una misión, para dar todo el relieve necesario a este acontecimiento esencial para la vida personal de Jesús. Él es proclamado Hijo único, amado, dotado con el Espíritu Santo para la misión, en quien se inicia la nueva creación e irrumpen los nuevos tiempos escatológicos. Con este hecho se inaugura el reino escatológico (cielos abiertos) y se afirma que con Jesús ha entrado en su etapa decisiva y definitiva. Para esto es indispensable que Jesús sea ungido por el Espíritu vinculándolo al Padre, desarrollando su humanidad y acompañándolo en su misión. A partir de esta unción, Jesús inicia su vida pública, predica el reino de Dios y confirma con signos y prodigios que el reino del *Abba* ha irrumpido entre los hombres. Este Espíritu no es un *don* ocasional en el inicio de su ministerio, sino que permanece (Jn 1,34) en la entera vida de Jesús: le lleva al desierto, con su fuerza expulsa los demonios, en él realiza la oración al Padre (Lc 10,21), en su virtud se entrega a la muerte (Heb 9,14) y con su fuerza es resucitado de entre los muertos (Rom 1,3).

La tradición cristiana ha comprendido el bautismo de Jesús desde tres perspectivas teológicas complementarias. En primer lugar, el bautismo afirma sin ambigüedad la verdadera inserción histórica de Jesús en la vida de los hombres. Su vida se entiende en solidaridad real con la historia de Israel, que, como pueblo de la alianza, necesita la purificación de los pecados (Mateo); en la historia entera de la humanidad pecadora, donde Jesús a través de su obediencia a la justicia del Padre (Mateo), le devuelve la salud perdida y abre de nuevo el acceso para la comunión con Dios. En segundo lugar, el bautismo de Jesús ha sido entendido como un anticipo del misterio pascual, pues es aquí donde Jesús como Cordero de Dios carga definitivamente con el pecado del mundo quitándole su

[130] R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según Juan*, I (Herder, Madrid 1980) 342.
[131] C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, o.c., 70.

fuerza y donde los hombres pueden ver manifestada en plenitud su filiación (Marcos). Finalmente, en sintonía con toda la interpretación patrística, el bautismo es ya inicio de la revelación trinitaria de Dios, pues en él se manifiesta la comunión de voluntad con el Padre abriendo el cielo y revelando en profundidad el misterio de Dios[132]. Los Padres vieron en este acontecimiento de la vida de Jesús un lugar único de la revelación del misterio de Dios, una auténtica teofanía trinitaria[133].

c) *El Espíritu y la misión del Ungido*

En sintonía con la comprensión del Espíritu en el Antiguo Testamento, los evangelios sinópticos hablan del Espíritu en una perspectiva escatológica, es decir, orientada hacia el futuro absoluto que Dios nos ofrece, aunque separándose de él está determinada cristológicamente desde la persona de Cristo. La presencia del Espíritu anuncia la irrupción del tiempo escatológico en la persona y la misión de Jesús, el Ungido. De esta forma Jesús, en analogía con los hombres movidos por la fuerza del Espíritu, se identifica como Mesías y realiza su misión.

Marcos y *Mateo* son muy parcos a la hora de hablar del Espíritu. Marcos en seis ocasiones (1,8.10.12; 3,29; 12,36; 13,11) y Mateo en doce (1,18.20; 3,11.16; 4.1; 10,20; 12,18.28.31.32; 22,43; 28,19). Para ambos evangelistas, siguiendo con la tradición del AT, el Espíritu es comprendido fundamentalmente como *fuerza* y *dynamis* de Dios con la que queda restaurada la profecía y se anuncia el inicio de los tiempos escatológicos. Cuando un judío escucha el anuncio del retorno del Espíritu, significa que ha comenzado el tiempo mesiánico y ya está presente el reino de Dios. Aparte de esto, Lucas participa, por un lado, de esta perspectiva de los evangelios anteriores, pero introduce, por otro, una nueva comprensión de la pneumatología en relación con la teología paulina.

— La perspectiva de Marcos

Mc 1,8 es el primer texto donde aparece mencionado el Espíritu. El evangelista, en labios del Bautista, anuncia una donación generalizada del Espíritu por Jesús: «él os bautizará en Espíritu Santo». Este bautismo, a diferencia del de Juan que fue dado para la purificación de los pecados, expresa la inauguración del tiempo de la salvación definitiva y escatológica. El Mesías, más que el juicio, será quien realice la efusión escatológica del *pneûma*[134]. Llega «el que es más poderoso» (v.7), el Mesías, que recibe el Espíritu (v.10), le conduce al desierto (v.12) y le capacita para luchar contra los malos espíritus, para expulsar al fuerte, a

[132] Cf. J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesus von Nazareth,* o.c. I, 36-51.

[133] Cf. A. E. Yildiz, «El Bautismo de Jesús como teofanía trinitaria»: *Diálogo Ecuménico* 31 (1996) 81-106; J. Granados, *Teología de los misterios de la vida de Jesús* (Sígueme, Salamanca 2009) 21-64.

[134] Is 44,3; Ez 11,9; 36,26-27; Jl 3,1-2; Cf. A. Chevalier, *Aliento de Dios,* o.c., 111.

Satán (3,22-27). Los exorcismos de Jesús frente a los espíritus impuros (demonios) también hay que comprenderlos en esta perspectiva pnumatológica. Ellos son el mejor ejemplo de que con Jesús ha irrumpido ya el tiempo escatológico; son palabras *en acto* que realizan la entrada del reino de Dios en la vida de los hombres. Por eso, solo la persona que no ve en esos milagros *(dynamis)* la fuerza del Espíritu de Dios quedará fuera de él (Mc 3,28-30). Solo quien de mala fe rehúsa la evidencia reconocida, evidencia poderosa y dinámica que afecta al centro de la persona y no solo al orden moral o intelectual, no podrá participar de este acontecimiento salvador[135]. Ha entrado en una contradicción absoluta. Mientras que las muchedumbres asombradas alaban la acción y las palabras de Jesús preguntándose por su identidad, los escribas y fariseos ven en Jesús a alguien que está poseído por un espíritu impuro (cf. Mc 3,22-30). Quien, ante una evidencia de este tipo en la misión benevolente y liberadora de Jesús, se contradice absolutamente atribuyendo a este poder benéfico el poder del mal, en realidad tiene sus ojos, su corazón y su mente tan cerrados y ofuscados que ya no tiene capacidad para acoger el perdón de Dios, y en este sentido su pecado contra el Espíritu ya es imperdonable.

Según Mc 12,36, texto inspirado en 2 Sam 23,2 para poner en relación al Espíritu y la Escritura, Jesús también es testigo de la restauración de la autoridad del espíritu inspirador, por encima de esquemas doctrinales desecados y de teologías sectarias que no quieren reconocer la autoridad de la Escritura y en ella la del Espíritu[136]. Finalmente, este Espíritu, donado por Cristo resucitado, estará presente en la vida de los discípulos como inspirador de los testigos en la persecución para dar un testimonio elocuente de Cristo (Mc 13,11).

— La perspectiva de Mateo

En el evangelio de Mateo, además de los textos comunes con Marcos, tenemos que tener presente especialmente la mención del nacimiento virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo (Mt 1,18.20), que tanto aquí como en Lucas *pneûma* significa lo mismo que el poder divino creador. En Mt 12,18, desde una cita de Is 42,1, el evangelista presenta a Cristo como el Siervo de Yahvé en el ejercicio de su misión sanadora siguiendo el camino de los humildes. En Mt 12,28 pone en relación los exorcismos de Jesús con el Espíritu Santo, precisamente para explicar mejor la «blasfemia contra el Espíritu» del v.29. De esta forma ha presentado a Jesús en continuidad con el bautismo como aquel en quien se ha posado el Espíritu para capacitarle en su misión sanadora y salvífica, curando a los enfermos y expulsando los demonios, haciendo presente en medio de los hombres el reino de Dios. Mateo concluye su evangelio con el mandato bautismal en Mt 28,19 y aquí aparece la mención «en el nombre del Espíritu» junto al Padre y el Hijo. Es evidente que todavía no podemos cargar aquí todo

[135] Cf. ibíd., 136.
[136] Cf. ibíd., 137.

el peso de la reflexión dogmática posterior sobre la teología trinitaria, aunque entendemos que para los Padres fuera un texto utilizado como punto de partida de sus elaboraciones teológicas. En el contexto del Evangelio, *ser bautizado en el nombre de* significa pasar a pertenecer a ese bajo cuyo nombre uno es bautizado (cf. 1 Cor 6,11). El bautizado acepta vivir bajo la autoridad y pertenencia del Padre, y también del Hijo y del Espíritu Santo. No obstante, este texto se relaciona con el bautismo de Jesús en donde el Padre comunica el Espíritu a su Hijo. Los cristianos reciben también en el bautismo el Espíritu del Padre que los hace hijos de Dios [137].

— La perspectiva lucana

La obra de Lucas constituye un paso hacia adelante en la teología del Espíritu Santo. En primer lugar, por la importancia que el Espíritu tiene en su obra única desplegada en doble forma (Evangelio y Hechos de los Apóstoles), perceptible ya desde el punto de la cantidad de referencias [138] que Lucas nos da sobre la acción del Espíritu. Él aumenta hasta tres veces más las menciones al Espíritu en su evangelio respecto a los de Marcos y Mateo. Y ante todo ocupa un lugar central en Hechos, que es donde las menciones al Espíritu son más abundantes en todo el NT (58 veces). En segundo lugar, porque él ya en cierta medida va más allá de la cristología pneumatológica de los otros dos evangelios sinópticos al presentar, «por una parte, la perspectiva arcaica según la cual Jesús es un profeta poseído y conducido por el Espíritu (Lc 4,1), y, por otra parte una perspectiva emparentada con la cristología paulina y joanea, en donde Jesús glorificado es asociado al Padre y dispone con él del Espíritu (Lc 24,49; cf. Hch 16,7)» [139]. Ambas unidas desde una tensión interna desde la que pone en evidencia la unidad de la historia de la salvación y la presencia y obra de Dios en ella.

Para Lucas el Espíritu Santo es ante todo *espíritu profético* que animaba a los profetas de Israel y del que están llenos Isabel (1,41), Zacarías (1,67), Simenón (2,25) y Juan Bautista (1,15.17). Según la tradición judía, «“desde que murieron Ageo, Zacarías y Malaquías, el Espíritu Santo quedó interrumpido en Israel, aunque se les hizo escuchar algunas voces”. El comienzo que se inaugura con Jesús significa el retorno del Espíritu» [140]. Pero en Jesús comienza algo nuevo. Jesús también recibe el Espíritu como espíritu profético en el Jordán (3,21), para acompañarle después en el desierto (4,1), al comienzo de su predicación (4,14) y en el tiempo de su ministerio público, especialmente en su oración como Hijo (10,21) y en la de los discípulos (11,13). Lucas insiste, no obstante, *en la*

[137] Cf. ibíd., 164.

[138] M. QUESNEL, «El Espíritu Santo sobre Jesús profeta», en J. ASURMENDI y otros, *El Espíritu Santo en la Biblia,* o.c., 29-34.

[139] Cf. A. CHEVALIER, *Aliento de Dios,* o.c., 226.

[140] A. MARCHADOUR, «La venida del Espíritu Santo», en J. ASURMENDI y otros, *El Espíritu Santo en la Biblia,* o.c., 41-47; aquí 45. La cita entre comillas es del Talmud *(Tosefta, Sota,* XIII,2).

posesión plena del Espíritu: «Jesús, lleno del Espíritu, se alejó del Jordán y fue guiado por el Espíritu al desierto» (4,1). Jesucristo no es solo el profeta carismático movido por el Espíritu, sino el *hombre del Espíritu por excelencia,* él único portador del Espíritu en este período que es capacitado por él para anunciar y evangelizar cumpliendo en su persona las profecías mesiánicas (Lc 4,16-21; cf. Is 61,1s)[141]. Él es el Mesías e Hijo de Dios que sustituye a los profetas y el contenido de su mensaje.

Este Espíritu que está en plenitud en Jesús y que le ha sido dado por el Padre (Hch 2,33) es el mismo que por medio de él, como Señor glorificado, comunicará a la Iglesia para la vida comunitaria y la misión en el mundo (Lc 24,49; Hch 1,4). Una vez distinguido el tiempo de la Antigua Alianza (hasta el Bautista) del tiempo de Jesús, centro y plenitud del tiempo, este es separado cuidadosamente del tiempo de la Iglesia. Después de la Ascensión de Cristo a los cielos y el envío del Espíritu en Pentecostés (Hch 2,1-13), se da un nuevo inicio en el tiempo de la Iglesia, donde tienen su cumplimiento las profecías del AT sobre el derramamiento del espíritu profético (Hch 1,17-21; cf. Jl 3,1-5), acontece la plena revelación de Dios y de su voluntad sobre el pueblo elegido (7,52) y donde el Espíritu, presente en las dos etapas anteriores, se transforma en el conductor de la historia de la salvación y en el real protagonista de los inicios de la vida y misión eclesial (Hch 8,29.39; 10,19; 11,12; 12,2.4; 15,28; 16,6-10).

— Conclusiones teológicas

La primera conclusión que se nos impone es que los evangelistas en verdad son bastante parcos a la hora de hablar del Espíritu en relación con Jesús. Da la impresión que hay como una especie de *pudor* y retraimiento en este tema para no presentarlo como *un profeta movido por el Espíritu.* La presencia del Espíritu está limitada al origen histórico de Jesús, al bautismo y las tentaciones en el desierto, los exorcismos y algunos otros textos que nos permiten saber que Jesús conocía la estrecha relación del Espíritu con la Escritura (inspiración). En este orden, llama la atención que los evangelistas no hayan puesto bajo la inspiración ninguna de las enseñanzas de Jesús, con la excepción de Lc 10,3 para referirse a su oración. Es claro que para ellos la autoridad de Jesús es de otro orden a la de los profetas inspirados (cf. Mc 1,27). En los textos donde aparece en relación con el Espíritu, la persona de Jesús concentra la escena, destacando claramente frente a la *fuerza* o la *presencia* del Espíritu. En Jesús hay alguien más que los profetas anteriores y los discípulos posteriores, es Dios mismo quien sale en persona al encuentro de su pueblo en la persona de su Hijo. Ahora bien, «si con el Espíritu Santo se quiere decir que Dios se hace presente y operante en la tierra, entonces *toda la actuación de Jesús* no es otra cosa que la *vida del Espíritu de Dios*»[142].

[141] Cf. A. CHEVALIER, *Aliento de Dios,* o.c., 228.
[142] E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo,* o.c., 69.

Las afirmaciones sobre el Espíritu Santo en los evangelios sinópticos están claramente subordinadas a la confesión de fe: Jesús es el Cristo. Y a la convicción de que con él se han cumplido las promesas mesiánicas y ha irrumpido el nuevo tiempo escatológico. No obstante, hay una especie de reciprocidad hermenéutica entre el Espíritu y Jesús. Jesús es comprendido desde la acción del Espíritu y el Espíritu manifiesta plenamente su naturaleza y misión desde Cristo. Esto no significa que el *Espíritu creador y profético* del AT sea distinto del *Espíritu Santo* del NT. El Espíritu que está plenamente en Jesús y que después es donado por él a los discípulos es el mismo Espíritu desde el que el Padre lleva adelante su proyecto salvífico, pero desde la novedad que supone la entrada del Hijo de Dios en la historia humana, este Espíritu, que inicia una etapa nueva en la única historia de salvación, pasa a ser conocido como el Espíritu de Cristo. Aunque esta es ya la perspectiva que hemos llamado *pneumatología cristológica* y que abordaremos en el próximo capítulo desde el *corpus* paulino y el evangelio de Juan.

IV. EL DIOS DE JESÚS Y EL ESPÍRITU DE DIOS

Haciendo una síntesis de los diferentes datos que hemos encontrado a lo largo de nuestro estudio, en este capítulo podemos ofrecer unos rasgos sobre quién es el Dios que se revela desde la persona de Jesús.

1. El Dios de Jesús es el *Dios del Reino* al que él llama con toda sencillez y naturalidad *Abba*. A este Dios él nos lo revela desde la totalidad de su vida y su mensaje, con sus dichos y parábolas, con su oración como expresión de su relación íntima con el Padre en una absoluta disponibilidad y obediencia, con su actitud nueva y radical ante la ley, los sacerdotes y el templo como expresión de su autoconciencia personal, con sus acciones mesiánicas como expresión de la conciencia de su misión.

2. El Dios de Jesús es el *Dios de la gracia y de la gratuidad* que por esta razón ofrece su salvación a los pobres, a los últimos y a los pecadores. Esta oferta de gracia y salvación a los pobres, antes que una crítica profética al orden establecido o la expresión de un determinado programa social, arranca un grito de júbilo y un salto de alegría, porque la salvación que nos llega en el Reino anunciado y escenificado por Jesús se ofrece allí donde no se esperaba, donde no había ninguna posibilidad ética (fariseos), ni política (saduceos) ni revolucionaria (zelotas) que hiciera pensar que el hombre, sobre todo los pobres y pecadores, pudiera hacer algo para ganársela. En este sentido, las Bienaventuranzas, con su afirmación inicial y programática proclamando a los pobres bienaventurados, son la expresión de la alegría de Jesús por la revelación de Dios como absoluta gracia y radical novedad. Antes que una antropología o una moral, que necesariamente las incluye, son una afirmación teológica. Son el mejor retrato del Dios del exceso y de la gratuidad.

3. La experiencia que Jesús tiene de Dios como *Abba*, no es idéntica a la experiencia que se sitúa en la dirección de la experiencia de la paternidad y maternidad humanas, sino que expresa la relación con Yahvé en

términos de una *absoluta intimidad y de una radical obediencia.* Nada más lejos de esta experiencia de Jesús que un Dios lejano y ausente de su vida, del pueblo de Israel, de los pobres, de los pequeños. Con él y su presencia se hace presente de manera radicalmente innovadora la realidad de Dios. Pero esa cercanía e intimidad no se resuelve rompiendo o saltándose la distancia de la soberanía y la trascendencia de Dios, del Santo de Israel, al que nadie puede ver y permanecer con vida. Esta cercanía e intimidad se torna radical obediencia y disponibilidad a su voluntad. De esta forma podemos decir que la inmanencia y la trascendencia son así las dos claves de lectura de la experiencia de Dios en Jesús, quien nos lo revela como *Abba*, como el Dios del Reino, que con él llega a su plenitud, aunque todavía no de forma plenamente consumada. Desde esta experiencia de Dios, Jesús nos ha transmitido de forma más o menos velada o implícita la revelación de Dios.

4. La inmanencia y trascendencia que Jesús mismo experimenta en su comprensión de Dios se trasladará a la comprensión de Dios de la Iglesia primitiva, donde ambas (inmanencia y trascendencia) quedarán radicalizadas y profundizadas al afirmar que la cercanía e intimidad de Jesús expresadas por él mismo como conocimiento y amor mutuo (Mt 11,25-28) hay que entenderlas en sentido personal: él es ante Dios y Dios junto a él. Más aún, cuando lo vemos a él vemos al Padre. En él hemos experimentado que el Dios santo y trascendente es y está definitivamente por nosotros (Rom 8,35s). En Cristo sabemos que Dios es misterio no por su lejanía respecto a la vida humana, sino como Dios solidario con el destino del hombre hasta el final como Dios proexistente (Flp 2,6-8). De esta forma, podemos decir que la gratuidad (permanente novedad), la intimidad (radical inmanencia), la santidad (absoluta trascendencia) y la solidaridad (proexistencia definitiva), comprendida como aquel que llega a entregar su vida *por* y en el lugar del otro, son las características fundamentales que están detrás de la proclamación y afirmación de Dios como Padre, como *Abba*, desde la revelación de Jesucristo. Jesús se manifiesta como Hijo de Dios y Dios como Padre, el Dios del Hijo.

5. Pero la relación que Jesús vive con el Padre *(Abba)* y que anteriormente hemos definido en términos de absoluta cercanía e intimidad (inmanencia) a la vez que de distancia y santidad (trascendencia), es *vivida enteramente en el Espíritu.* El Dios de Jesús no se revela plenamente hasta que comprendemos la relación de Jesús con el Espíritu. Él es el *medio y el ámbito* en el que el Hijo experimenta la cercanía y la distancia del Padre. Como una cercanía que no se disuelve en la identidad, en una distancia que nunca es ruptura y abandono definitivo. La misión de Jesús es realizada en el Espíritu de filiación como obediencia absoluta a la misión y voluntad del Padre (bautismo y tentaciones). El Espíritu en cuanto que está *sobre* Jesús es Espíritu de mandato, Espíritu del Padre, pero en cuanto está *en* Jesús es Espíritu de obediencia, Espíritu del Hijo[143]. Desde

[143] Esta doble relación del Espíritu *sobre* y *en* Jesús la ha desarrollado H. U. von Balthasar en su cristología y pneumatología. Cf. *Teodramática.* III: *El hombre en Cristo* (Encuentro, Madrid 1993); ID., *Teológica,* o.c. II: *Verdad de Dios;* III: *El Espíritu de la Verdad.*

esta obediencia e intimidad con el Padre tenemos que entender la pretensión mesiánica que se desprende de sus palabras y de sus acciones y que suponen en Jesús una absoluta libertad y autoridad para relativizar todas las instancias anteriores que se querían convertir en intérpretes autorizados de la voluntad de Dios (Templo, Ley, Sacerdotes) situándose él en su lugar. Jesús vive una libertad suprema desde la obediencia a la verdad del Padre y la entrega en el amor por los hombres.

6. Esta presencia y relación del Espíritu con la persona y misión de Jesús no solo nos ayuda a comprender su íntima relación con el Padre, sino *su relación con nosotros*. En primer lugar, en lo que significa para la propia persona de Jesús asumir una verdadera naturaleza humana (progreso, camino, crecimiento). Sin este camino e itinerario sostenido y realizado por el Espíritu su encarnación no sería real ni verdadera. Esta presencia del Espíritu no puede ser comprendida desde una deficiente cristología adopcionista, sino como el Hijo que en su humanidad es ungido por el Padre con el Espíritu. En segundo lugar, en cuanto posibilidad que nos ofrece para incorporarnos íntimamente a su vida y su destino. Aunque esta perspectiva es más propia de la teología del misterio pascual que desarrollaremos en el siguiente capítulo, sin embargo podemos proponer unas cuestiones fundamentales. Nuestra incorporación a él y nuestro seguimiento no se realiza de una forma externa y ajena, como si Cristo fuera un ejemplo de vida moral a seguir por nosotros. Nuestro seguimiento e incorporación a él, con nuestra entera humanidad se hace en el Espíritu común de filiación que a él le pertenece como Hijo y a nosotros nos es otorgado como hermanos en él (Rom 8,29s). Esta configuración y seguimiento es íntima y personal. Dios no se comunica a nosotros solo desde la objetividad externa, sino desde la intimidad de nuestra conciencia y el sagrario de nuestro ser personal. Sin esta última presencia del Espíritu, que es del Padre y del Hijo, en lo más íntimo de nuestra persona, no podríamos decir que hay plena revelación de Dios.

7. En definitiva, el Dios revelado en la vida e historia de Jesús es el Padre que despliega su reinado mediante la misión de su Hijo y de su Espíritu, manifestando así a los pequeños su soberanía y su beneplácito *(eudokía)*. Un Dios que se revela en la persona del Hijo, quien en el ejercicio de la misión encomendada por el Padre conduce a su plenitud el reino de Dios entre los hombres *(kairós)*. En relación con él, se manifiesta el Espíritu, quien en su misión eficaz y escondida va conduciendo la realidad hacia su consumación definitiva y la Iglesia a la plenitud de conocimiento de la revelación y a la participación de la vida divina *(télos)*.

CAPÍTULO IV

EL MISTERIO PASCUAL COMO ACONTECIMIENTO TRINITARIO

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, «El misterio pascual», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis,* III (Cristiandad, Madrid ²1980) 666-814; BROWN, R. E., *The Death of Messiah: from Gethsemane to the grave. A Commentary on the Pasion Narratives in the four Gospels,* 2 vols. (Nueva York 1994); CONGAR, Y.-M., «El Espíritu de Dios en la Escritura», en ÍD., *Iniciación a la práctica de la teología,* II/1 (Cristiandad, Madrid 1984) 417-462; GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento* (Herder, Madrid 1998) 107-114, 223-226, 302-310; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «La muerte de Cristo: símbolo, crimen, misterio», en *La entraña del cristianismo* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1997) 521-618; GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Herder, Barcelona 2000) 391-446; HENGEL, M., *Crocifissione ed espiazione* (Paideia, Brescia 1988); HUNT, A., «The Trinity through Paschal Eyes», en G. MASPERO - R. WOZNIAK, *Rethinking the Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 2012) 471-489; JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt* (Mohr Siebeck, Tubinga ⁷2001) 55-137; KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2001) 25-96, 97-248; KESSLER, H., *La resurrección de Cristo. Aspectos bíblicos, históricos y sistemáticos* (Sígueme, Salamanca 1989), ver cuarta edición alemana actualizada y completada; MOLTMANN, J., *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 2010); PENNA, R., «Gesù di fronte alla sua morte», en *I ritratti originali di Gesù il Cristo* (Cinisello Balsamo 1996) 153-166; RAHNER, K., «Para una teología de la encarnación», en ÍD., *Escritos de Teología,* IV (Cristiandad, Madrid 2000) 131-148; SCHÜRMANN, H., *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Sígueme, Salamanca 2003); STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testament,* 2 vols. (Gotinga ²1997-1999); VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca ³1995).

Si la categoría central en el capítulo anterior desde la que hemos realizado una lectura de la vida de Jesús era la de *relación,* hemos de admitir que su muerte nos sitúa ante un problema fundamental con ella. ¿Esta muerte del Hijo significa la ruptura de la comunión con el Padre y el Espíritu o, por el contrario, es la manera concreta como esa comunión trinitaria llega hasta nosotros? Es evidente que para responder a esta pregunta tenemos que contar con el acontecimiento de la resurrección. Para el NT y la teología posterior en la muerte y en la resurrecciónn Jesús es establecido en la plenitud de esta relación filial (cf. Rom 1,3), el Padre manifiesta la verdadera naturaleza de su paternidad y esta comunión es abierta a los hombres con el don del Espíritu Santo (cf. Jn 17; 20,19-21). El misterio trinitario que ya se nos había revelado en la historia de Jesús (Encarnación, Bautismo, Misión) se revela ahora en toda su hondura y alcance (Muerte, Resurrección, Misión).

I. CUESTIONES PRELIMINARES

1. **Misterio pascual**

El misterio pascual es el acontecimiento que nos revela en ultimidad el misterio de Dios como misterio de comunión trinitaria, integrando y asumiendo en esta plenitud de la vida divina la historia humana, también en su fragilidad y en su pecado, para redimirla y consumarla. Por eso, con toda razón se ha llegado a expresar que «la revelación definitiva del misterio trinitario no tiene lugar antes del misterio pascual»[1]. El misterio pascual como acontecimiento trinitario es el punto de partida y el fundamento permanente para la comprensión del Dios cristiano, porque muestra muy bien el carácter y la relevancia salvífica del tratado de Dios. En realidad, si nos fijamos en las imágenes y representaciones de la Trinidad, estas se centran en la entrega del Hijo, sostenida por el Padre, en una profunda comunión con el Hijo en la unidad indisoluble del Espíritu[2]. Esta vinculación entre Trinidad y cruz ha quedado unida en el cristianismo al realizar la señal de la cruz mientras invocamos a las tres personas de la trinidad.

Al definir este momento de la historia de Jesús, y en él de la historia de Dios, como *misterio pascual,* soy consciente de que no estoy utilizando un término bíblico, sino patrístico[3]. Esta expresión es utilizada a partir del siglo II como equivalente a la expresión de san Pablo en Col 2,2 (cf. 1,26; 4,3): «Rezad al mismo tiempo también por nosotros, para que Dios nos abra la puerta a la predicación, a fin de exponer el *misterio de Cristo,* por cuya causa estoy encarcelado». El misterio pascual es el nombre que utilizamos para designar la *muerte y resurrección de Jesús*. Y queremos usar este término porque expresa perfectamente la unidad original de muerte y resurrección. Ni la muerte de Jesús puede ser comprendida sin la resurrección de Cristo, ni esta sin la muerte del Ungido.

2. **Ser de Dios y atributos divinos**

En este tema también tenemos que afrontar una serie de cuestiones para las que ha sido muy sensible la teología contemporánea en un diálogo a fondo con la conciencia moderna. Somos conscientes de que excede en sí el testimonio del la Sagrada Escritura en una simple presentación exegética y bíblica. Pero pensamos que en un tratado actual sobre el misterio del Dios trinitario no podemos obviar este problema. He pensado en algún momento

[1] H. U. von Balthasar, *El misterio pascual,* o.c., 777.

[2] Hay muchos ejemplos de este tipo de presentación de la Trinidad conocida popularmente como «Trono de misericordia». Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino,* o.c., 643-645. De todas ellas quiero resaltar la *Trinidad* del Greco, para cuya composición se inspiró en una xilografía de Durero de 1511: http://www.museodelprado.es/enciclopedia/enciclopedia-on-line/voz/trinidad-la/. Cf. O. González de Cardedal, «Pasión de Cristo - Pasión de Dios», en Íd., *El rostro de Cristo* (Fundación Edades del Hombre, Valladolid 2011) 129-190.

[3] Cf. R. Cantalamessa, «Pâque», en DCTh 847s.

trasladarlas de este capítulo para llevarlas a la parte sistemática (IV) y en concreto al último capítulo en el apartado sobre la esencia y los atributos de Dios. Pero, en realidad, ¿dónde hay que pensar el ser de Dios con sus atributos como el de la inmutabilidad, impasibilidad y eternidad sino desde la revelación del misterio pascual? Así lo hizo la teología patrística, a diferencia de la escolástica medieval. En estos momentos, pensamos que la teología trinitaria ha de recuperar el pensamiento paradójico de los Padres, más cercano al testimonio bíblico y a la experiencia humana, más que la síntesis armónica ofrecida por los teólogos del Medievo[4].

Cuando la teología actual ha otorgado un puesto central al misterio pascual para comprender el misterio de la Trinidad ha tenido como preocupación fundamental poder pensar el *ser de Dios* compaginando la verdad que existe entre la afirmación de la inmutabilidad e impasibilidad de Dios (Dios salva a los hombres de los avatares de la historia sin quedar asumido e integrado por ella) y la afirmación de la fidelidad de Dios que se revela en la historia entrando en ella, haciéndose solidario del hombre. Él padeciendo el poder ciego de la muerte, la vence. Se trata por lo tanto de pensar a Dios, pero no desde la metafísica clásica —que ponía en el centro y como dato incuestionable la inmutabilidad e impasibilidad de Dios—, sino desde el ser de Dios revelado en la cruz de Cristo. No son en primer lugar, ni la así llamada analogía psicológica (san Agustín) ni la analogía del amor (Ricardo de San Víctor) los caminos que hay que tomar para pensar a Dios, sino más bien la economía de la salvación y la historia en la que Dios se nos da y se nos entrega.

Otra cuestión fundamental que tenemos que plantear, al entender la muerte de Jesús como la muerte del Hijo de Dios, es si la expresión que se ha hecho clásica de *la muerte de Dios* puede ser afirmada con verdad y rigor teológico. O dicho de otra manera: ¿Cómo quedan implicados el Padre y el Espíritu en la muerte del Hijo? ¿Podemos hablar del sufrimiento del Padre y de la *kénosis* del Espíritu Santo? ¿Tenemos legitimidad para utilizar términos que la Biblia utiliza solo para narrar la historia (vida, pasión y muerte) de Jesús para referirnos a las otras personas divinas? Esclareceremos este conjunto de interrogantes distinguiendo planos: el de la *distinción de personas* divinas en la unidad de esencia y el de la *diferencia en las naturalezas* en la unidad de persona en Cristo. Estas dos coordenadas son claves para comprender el misterio pascual como misterio trinitario. La historia del Hijo afecta de alguna manera al Padre y al Espíritu, pues ambos comparten la misma naturaleza, pero a la vez existe una diferencia de las personas que nos impide aplicar en directo y sin más la muerte del Hijo a Dios Padre *(patripasianismo)* o la *kénosis* al Espíritu.

3. Pneumatología cristológica

Finalmente, si en el capítulo anterior la relación entre Cristo y el Espíritu era contemplada desde los que hemos llamado una cristología pneu-

[4] Cf. P. Gavrilyuk, *El sufrimiento del Dios impasible* (Sígueme, Salamanca 2012).

matológica (Espíritu-Jesús), ahora esta perspectiva ha de ser completada desde una pneumatología cristológica (Cristo-Espíritu). El Mesías, ungido y conducido por el Espíritu, se transforma en la fuente de donde mana el don del Espíritu (Jn 7,37-39), entregado por Jesús en la cruz (Jn 19,30) y exhalado como aliento revivificador en cuanto Señor resucitado (Jn 20,19). El don del Espíritu como viento y fuego es dado a los apóstoles reunidos para ser el alma de la Iglesia y el verdadero protagonista de la misión en el mundo (Hch 2,1-13). De esta forma, con la resurrección de Cristo y la donación del Espíritu se desvela en toda su amplitud y hondura el misterio trinitario de Dios. En cierta forma, concluye su revelación trinitaria, aunque precisamente por la hondura de su revelación se nos manifiesta como misterio inabarcable, como realidad siempre nueva e inagotable: «Desde que el Padre resucita a Jesús y ambos derraman su Espíritu común, se nos revela más hondo el misterio trinitario, aunque es su manifiesta hondura lo que nos abre a la inabarcabilidad de Dios»[5].

II. VIDA Y MUERTE DE JESÚS COMO REVELACIÓN DEL MISTERIO DE DIOS

No podemos acercarnos al hecho de la muerte de Cristo[6] sin tener en cuenta el sentido de su vida. La unidad entre la conciencia que Jesús tuvo de su misión y el sentido que él dio a su propia muerte es absolutamente decisiva para el desarrollo posterior de la cristología y la soteriología. Los Evangelios nos presentan la vida de Jesús entre dos polos geográficos diversos: Galilea y Jerusalén. El primero hace referencia a la actividad misionera de Jesús: el anuncio del Reino, la invitación a la conversión, la llamada de los primeros discípulos y la formación de la nueva familia en torno a su persona, su primera enseñanza acompañada por signos y milagros, provocando el asombro y la admiración (Mc 1,27-29; 4,41). El segundo hace referencia a la realización de esa misión en el centro religioso del pueblo de Israel (Jerusalén) teniendo que pasar por la entrega de la vida a manos de las autoridades judías y romanas (muerte de cruz). Si la primera parte del evangelio está centrada en Galilea, la segunda lo está en Jerusalén. Entre ambas partes está lo que algunos denominan la «crisis de Galilea»[7].

A pesar de que esta tesis es discutible y que no pocos exegetas la han matizado, es evidente que los evangelios expresan con claridad que en el camino de Jesús hay un momento determinado en el que se produce un rechazo de su persona y de su misión por parte de los habitantes de los pueblos de Galilea y de su entorno, donde él había dedicado más tiempo y energías en la primera parte de su misión. A partir de este rechazo, Jesús

[5] H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual,* o.c., 777s.

[6] «Si queremos partir de lo más cierto, entonces el suceso más seguro es la ejecución de Jesús en la cruz». J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Herder, Barcelona 1993) 355. Para los datos históricos sobre el proceso y la ejecución, cf. p.355-388.

[7] F. MUSSNER, «Gab es eine galiläische Krise?», en ÍD., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche* (Mohr Siebeck, Tubinga 1999) 74-85.

decide encaminarse hacia Jerusalén, como lugar donde va a realizar la misión encomendada del anuncio del Evangelio de Dios y la realización del Reino; se concentra en la enseñanza particular a los discípulos, en contraste con la anterior, dedicada a la muchedumbre; y va apareciendo con mayor explicitud y claridad la necesidad de consumar ese Reino a través de la muerte violenta, en la medida que se va acentuando el enfrentamiento de Jesús con las autoridades políticas y religiosas. Si es discutible que podamos llamar a este giro biográfico «crisis de Galilea», sí podemos hablar de un *momento decisivo* en la vida de Jesús.

1. Jesús contó con la posibilidad de su muerte violenta

Nadie duda de que el anuncio del Reino constituyera el centro de la misión de Jesús. Pero, poco a poco, esta pasión de vida pasó a ser el destino de muerte. Si en toda vida humana se puede decir que vida y muerte están entrelazadas y se explican mutuamente, más todavía podemos decirlo de la vida de Jesús. Y se implican de tal manera que podemos decir que Jesús tuvo necesariamente que contar con la posibilidad de esta realidad. Por dos razones fundamentales[8].

La primera razón tiene que ver con la experiencia de Jesús en su misión. Él se percató de que su predicación y su anuncio de la llegada del reino y la plenitud del tiempo (Mc 1,15) no lograba el éxito esperado. En el fondo, solo un grupo pequeño de gente pobre y humilde se ha agrupado en torno a él. Por esta razón, tiene que justificarse ante sus oyentes que el reino que él anuncia como una realidad presente, aparece en *como un misterio* (Mc 4,11) y en una forma humilde (Mc 4,30-32). Las tres parábolas sobre el Reino en las que se le compara a un grano de mostaza (Mt 13,31s), para poder explicar la actual pequeñez del Reino; a un campo donde crecen juntos el trigo y la cizaña (Mt 13,24-30), para iluminar la posibilidad del fracaso de la simiente del Evangelio del Reino en medio de los hombres; y a una semilla que crece por sí sola (Mc 13,26-29), con la que ilustra la potencia escondida que tiene hoy ese Reino pequeño, podrían tener su lugar de inserción vital en esta experiencia paradójica de la misión de Jesús. De alguna forma podríamos decir que son «parábolas autobiográficas» (Schürmann), que Jesús toma de su propia experiencia vital. El centro de la cuestión es este: Jesús se percata del fracaso de su anuncio en la recepción de su mensaje, pero a la vez tiene certeza del éxito de su misión, de que, en la apariencia de pequeñez y fracaso, el Reino llegará de igual forma. Pero en la mentalidad judía esto es en sí una paradoja, pues la llegada del Reino no es otra cosa que la llegada del *eschaton,* del tiempo final, y si este llega tendría que aparecer de una forma esplendorosa y dominadora. ¿Cómo pueden hacerse compatibles el fracaso y el éxito, la pequeñez y la llegada del Reino? Si es verdad que este Reino irrumpe en la proclamación de Jesús, él tiene que contar con que la forma de su aparición no será desde esa expectativa esperada por el pueblo de Israel, sino en una manifestación pobre y humilde. El

[8] Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte,* o.c., 162-206.

eschaton se halla en la historia de manera oculta, *presente en misterio*. El Reino no llegará en forma apocalíptica, sino estaurológica, es decir, a través de su muerte en cruz.

La segunda razón proviene de poner en evidencia que la muerte de Cristo está unida a la misión de Jesús, pero en este caso entendida como su compromiso total y radical por ese Reino. El anuncio del Reino y su implantación fue su personalísimo compromiso existencial: en dirección vertical al Padre y en dirección horizontal hacia la salvación de los hombres. Hasta tal punto este compromiso era tan central que podemos decir que Jesús «se entregó» en esa proclamación y con esa proclamación. Pero este compromiso vivido de una forma tan radical por Jesús tenía sus riesgos dentro del judaísmo y fuera de él en el Imperio romano. Precisamente por los riesgos que comportaba su compromiso personal por el Reino de su Padre, llevan a pensar que Jesús contó con la posibilidad de su muerte violenta. A todo ello hay que añadir que Jesús conoció el destino que sufrió previamente Juan el Bautista[9] y sabía la suerte que era reservada a los profetas de Israel[10]. Todo ello nos conduce a afirmar que Jesús contó con la posibilidad de su muerte violenta en el contexto de su misión por el Reino y su relación al Padre. La muerte de Jesús no fue fruto de un suicidio encubierto de quien se hace un fanático de su misión, ni fruto de un accidente laboral, cuya muerte le viene a la persona totalmente desde fuera, ajena al contenido de su mensaje o al sentido de su misión. Entre la misión por el Reino y la relación filial al Padre se encuentra el misterio singular de la vida y de la muerte de Jesús.

2. **Jesús otorgó a su muerte un significado salvífico**

Jesús no solo contó con la posibilidad de su muerte violenta como forma concreta de llevar a cabo el anuncio y realidad del Reino de Dios abriéndose así hacia al plan soberano del Padre (Mc 14,34), sino que dio a esa muerte un significado salvífico, en el sentido de que la comprendió y la realizó (Schürmann). La salvación anunciada con la llegada y la irrupción del Reino de Dios acontece verdaderamente en la muerte de Jesús, por lo que ella «no es solo la consecuencia extrema de su conducta valiente, sino la suma y la síntesis de su mensaje»[11]. ¿Dónde podemos encontrar indicios que nos conduzcan a conocer con cierta certeza el sentido y la interpretación que Jesús dio a su propia muerte? Podemos hacer tres constataciones guiándonos del consenso actual de la exégesis resumida por el exegeta italiano Romano Penna[12].

1. La primera es que Jesús no ve la propia muerte como una fatalidad histórica o un acontecimiento profano, sino como un *acontecimiento que*

[9] Cf. Mc 9,13/Mt 17,12: «Elías ya ha venido y han hecho de él cuanto han querido».

[10] Cf. Mc 6,4: «No hay ningún profeta despreciado sino en su tierra»; Mt 23,37/Lc 13,34: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y lapidas a aquellos que te han sido envidados»; Lc 13,33: «... no conviene que un profeta muera fuera de Jerusalén».

[11] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca [8]2011) 202.

[12] R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, o.c., 155-166.

está inserto dentro de la voluntad de Dios. Así aparece en los dichos anteriormente mencionados sobre la suerte de los profetas en Israel (Jerusalén) la mención de la muerte del Hijo en la parábola de los viñadores homicidas y el cáliz que se debe beber en la respuesta a la petición de un sitio de privilegio por parte de los Zebedeos.

2. La segunda es que Jesús no se expresó tanto respecto a su muerte en términos explícitos cuanto de una forma indirecta. En este sentido la perspectiva salvífica de su muerte hay que entenderla ante todo en relación con la totalidad de su vida, con el sentido que se desprende del contenido de su predicación y de su comportamiento fundamental *(soteriología implícita)*. Aquí podemos señalar tres aspectos principales:

a) El primero se refiere al *amor a los enemigos*. Al menos, desde su predicación, podemos decir que como mínimo Jesús murió amando a sus enemigos y perdonando a aquellos que lo persiguieron, tal como él pidió a sus discípulos (cf. Mt 5,44; 18,21.35). Es significativo que el evangelista Lucas haya querido recoger estas palabras en el momento de su muerte: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23,34). Más allá de si Jesús en la cruz pronunció de hecho esta expresión, la actitud que es descrita con ella se inserta perfectamente en la lógica y en el trasfondo de su mensaje.

b) El segundo remite al comportamiento que Jesús manifestó hacia los *pecadores* y desde donde puso de manifiesto la absoluta gratuidad de Dios y su llamada. No en vano, J. Jeremias refiriéndose a este comportamiento de Jesús lo llamó *escándalo prepascual* y en la actualidad se ha dicho, no sin cierta ironía, que «a Jesús lo mataron por su manera de comer». En el capítulo anterior vimos cómo los dichos de Jesús desde los que justificaba su llamada y actitud para con los pecadores nos ayudaban a comprender más profundamente la revelación de Dios (Mc 2,17; Lc 15,1-3). Esta justificación de su actitud en vida puede extenderse hasta su muerte. Nuevamente el evangelio de Lucas pone en labios de Jesús en la cruz las palabras con las que Jesús acoge en su reino al ladrón arrepentido (cf. Lc 23,39-43).

c) El tercero se refiere al servicio de Jesús por los pobres y los necesitados. La actitud pro-existente en vida la mantuvo hasta el momento de su muerte. Lo que fue servicio en vida tiene que ser extendido a su *servicio en muerte*. La expresión *pro nobis* de la tradición pospascual, que constituye el núcleo de la comprensión de la salvación de la cristología del Nuevo Testamento, tiene su fundamento en la actitud pro-existente de la vida y de la muerte de Jesús. Cuando la comunidad cristiana primitiva confiese que Cristo murió por nosotros (1 Cor 15,3) y en esa misma entrega vean manifestado el *pro nobis* de Dios (Rom 8,32), no harán sino explicitar esta actitud proexistente de Jesús en vida y en muerte[13].

3. La tercera constatación proviene de la *última cena* de Jesús. En ella él comprende y realiza de forma anticipada su muerte inminente. El NT nos ha otorgado cuatro relatos sobre la Cena que los exegetas han agrupado en dos tradiciones diversas. Por un lado tendríamos la versión

[13] Cf. H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús*, o.c., 163-209.

de Mc/Mt cuya referencia fundamental como modelo interpretativo es la alianza del Sinaí (Éx 24,8), y por otro la versión de Lc/Pablo donde el modelo es más bien la nueva alianza anunciada por el profeta Jeremías (Jer 31,31). En las palabras de Jesús que acompañan a sus gestos fundamentales podemos descubrir tres importantes órdenes de ideas: *a)* Las palabras que expresan la muerte como muerte expiatoria vinculadas especialmente a las palabras que acompañan al cáliz: «mi sangre derramada por vosotros, por los muchos para el perdón de los pecados»; *b)* Las palabras que hacen referencia a la Alianza, ya sea sinaítica (Mc-Mt) o a la nueva alianza (Lc-Pablo); *c)* Las palabras que hacen referencia a un futuro banquete escatológico (Mc 14, 25/Mt 26, 29; Lc 22,18).

Se ha discutido mucho si estas palabras que dan a la muerte un significado salvífico y expiatorio pertenecen realmente a las palabras originales de Jesús[14]. Más allá de esta cuestión, hay que reconocer al menos que el gesto de ofrecer el pan y el cáliz en una cena de despedida, vinculando estos dones con su cuerpo y su sangre, expresa por parte de Jesús una clara alusión del don de sí mismo, al menos para los comensales y en ellos y desde ellos para todos. A la vez, la fuerte perspectiva escatológica reafirmada en un momento en el que todo parece que termina en el fracaso más absoluto hace pensar que Jesús vive en la fe y en la esperanza de que su muerte constituye más que un fracaso, el fecundo punto de unión entre el presente dramático del sufrimiento en la muerte y el futuro radiante de una plena comensalidad (banquete escatológico). La última cena es así el signo del cumplimiento escatológico.

Jesús no murió desesperado, sin poder dar ningún sentido a su muerte (frente a la afirmación radical de Rudolf Bultmann). Él otorgó una profunda intencionalidad a su propia muerte al integrarla dentro de la voluntad de Dios (en obediencia a él) y dándole, a su vez, un significado salvífico (por los muchos). El Reino llega irrevocablemente y se consuma a través de la muerte de Jesús. Si en la petición del Padrenuestro «Padre,

[14] Aquí como en la mayoría de las cuestiones exegéticas las posturas se dividen. A favor de la lectura como muerte expiatoria encontramos exegetas como W. Manson, J. Jeremias, L. Goppelt, H. W. Wolff, O. Betz, M. Hengel, R. Pesch, P. Stuhlmacher. Un texto de este último nos ofrece los datos fundamentales de esta postura: «La suma de textos que hemos visto de Lc 13,31-33; Mc 9,31par; 10,45par. y las palabras de la Cena en Mc 14,22.24 es claro e inequívoco: *Jesús fue a la muerte consciente y voluntariamente. Él ha comprendido su muerte como una muerte expiatoria y representativa por los muchos (es decir, por Israel y los pueblos gentiles)*. La muerte expiatoria de Jesús no es ningún acto satisfactorio frente a un Dios airado, sino la acción salvífica del Hijo de Dios mesiánico en el nombre de Dios y de su misión, que por amor a su pueblo elegido quiere realizar la justificación y la salvación a través del sacrificio de su siervo. Este resultado tiene un gran significado teológico: el sentido soteriológico de la muerte de Jesús en el kerigma primitivo no corresponde solo a una interpretación de la comunidad pospascual que buscó comprender lo que aconteció en la cruz y en el Gólgota desde los textos de Is 43,3s; 52,13-53,12 y desde la tradición veterotestamentaria de la expiación, sino que este significado se corresponde con la misión mesiánica y el sacrificio voluntario de Jesús. Las dimensiones de la salvación del evangelio de la misión del cristianismo primitivo ya están delineadas en la doctrina y en el camino de Jesús. Si se quiere precisar este contenido cristológicamente se puede decir: Jesús ha asumido el sufrimiento y la muerte por amor a Dios y a los hombres. Porque él era el mediador y reconciliador mesiánico, el evangelio de la misión apostólica se convierte en Palabra de la reconciliación (2 Cor 5,19)» *(Biblische Theologie des Neuen Testament,* o.c. I, 142).

venga tu Reino» puede expresarse la forma fundamental de la oración de Jesús y desde ella la síntesis de su mensaje y de su misión en vida, también nos puede servir para entender el sentido que Jesús dio a su propia muerte[15]. Jesús comprendió su muerte de una manera originalísima, de la misma manera que comprendió su misión como representante supremo que lo anuncia y lo hace presente como salvación escatológica desde la experiencia fundamental del *Abba*. Si la experiencia que Jesús tuvo de Dios como *Abba* transformó la idea que tenía del Reino, es pensable que desde esa experiencia de Dios como *Abba* (cf. Mc 14,36) comprendiera también su propio destino inseparable del destino del Reino de Dios. La cruz es la expresión consumada de la pretensión de Jesús mostrada en sus dichos, acciones y comportamientos. Él comprendió esta cruz como el propio destino del Reino de su Padre, al que él se había comprometido hasta el final. De esta forma el destino del Reino se convirtió en un contenido de su conciencia desde donde, todavía en forma *kenótica* y quizás no explícita y conceptual, comprendió la muerte en un sentido salvífico. Un sentido que posteriormente prolongó la comunidad cristiana desde categorías e imágenes de la vida económica, social, religiosa, etc.

Esta comprensión original de su muerte, que incluye una significación salvífica, se fundamenta potencialmente en el consciente servicio pro-existente de la muerte de Jesús (en la misma línea que su vida fue un consciente servicio proexistente por el reino del *Abba)*. Jesús implícitamente, como representante del Reino, aguarda a su exaltación a pesar de su aparente fracaso, y esa conciencia salvífica es tematizada en los gestos y palabras de la última Cena. Esta comprensión de la muerte de Jesús desborda las categorías e imágenes culturales o sociales y sobrepasa las ideas tradicionales en la historia de Israel[16], pues nace de su singularísima conciencia filial (es el Hijo) y misión salvífica. Solo así puede ser la muerte de Jesús expresión de la revelación del Dios trinitario. Tal y como afirma la CTI: «la conciencia que Jesús tiene de su misión implica, por tanto, la conciencia de su preexistencia. En efecto, la misión (temporal) no es esencialmente separable de la procesión (eterna), ella es su *prolongación*. La conciencia humana de su misión *traduce,* por así decirlo, en el lenguaje de una vida humana, la relación eterna al Padre»[17].

3. La muerte de Jesús: hecho religioso, político y teológico

La muerte de Jesús fue contemplada por los testigos que nos la han narrado en el Nuevo Testamento desde una triple mirada: religiosa, política y teológica. Tres perspectivas que, siendo en principio diferentes, están implicadas entre sí[18].

[15] Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús,* o.c. I, 39; 177.

[16] Cf. ibíd., 163-209.

[17] Cf. CTI, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), en DCTI 377-392.

[18] Cf. A. Cordovilla, «Teología de la cruz y misterio trinitario»: *Sal Terrae* 96 (2008) 181-192.

a) *La muerte del profeta, del esclavo y del Hijo*

— La muerte del profeta y del Mesías

La muerte de Jesús fue vista como la muerte del profeta y del Mesías. Ante al judaísmo, Jesús muere como un blasfemo y como un maldito tal como advertía ya la prescripción del Deuteronomio (cf. Dt 21,21-23; Gál 3,13): fuera de la puerta de la ciudad santa (Heb 13,12), es decir, del ámbito de la alianza establecida por Yahvé con su pueblo (Mt 27,32). La muerte de Jesús significa la desacreditación de su persona (falso profeta) y el fracaso de su pretensión mesiánica (Mesías impostor). La muerte de Jesús es la muerte del profeta y del Mesías, de un Mesías paradójico que porta la salvación del pueblo a través del sufrimiento y la esperanza. Las burlas de las que Jesús es víctima en el proceso judicial y en el momento de su crucifixión son el ejemplo evidente del fracaso de su pretensión profética y mesiánica. A pesar de ello Jesús asume y afirma ser el Mesías ante el sumo sacerdote.

— La muerte del esclavo

La muerte de Jesús fue comprendida como la muerte del esclavo. Ante al poder político de Roma, Jesús muere en el contexto de un conflicto y lucha de autoridades y realezas (cf. Jn 19,36b). Si bien es verdad que, como dice el evangelio de Juan, ambos reinos no se sitúan en el mismo plano: «mi reino no es [como el] de este mundo» (Jn 19,36b), esto no significa que no se sitúen en una confrontación dramática. La muerte de Jesús es la muerte del esclavo crucificado, semejante a la de aquellos siete mil esclavos que fueron crucificados después de la derrota de Espartaco en la Via Appia en el siglo I a.C.[19], como castigo por su sublevación y lucha por la libertad. No obstante, como paradoja suprema, el evangelio de san Juan afirma con rotundidad que Jesús es el hombre, es el rey que reina sobre el madero.

— La muerte del Hijo

La muerte de Jesús revela más profundamente la real muerte del Hijo. Ante Dios, Jesús muere como el Hijo abandonado. En el momento de su muerte Jesús se dirige a ese Dios que anteriormente había invocado como *Abba,* para expresar el abandono y la soledad que en estos momentos experimenta. Jesús se vuelve hacia su Padre en el momento de su agonía para ponerse enteramente bajo su voluntad: «*Abba*... No lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (Mc 14,35). Desde esta oración en la que el evangelista Marcos ha mantenido la palabra preferida de Jesús para dirigirse a Dios, pasamos al grito de Jesús en la cruz donde parece expresar su experiencia de abandono: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; cf. Sal 22,2). ¿Es un grito de angustia y desespera-

[19] Cf. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione* (Paideia, Brescia 1988) 93. La cruz como suplicio de los esclavos en el Imperio romano, cf. 81-100 y en su relación con Flp 2,6-8, p.91-100.

ción? ¿Es una forma de expresar la absoluta confianza abandonándose totalmente a Dios? El texto ha sido objeto de múltiples interpretaciones, que tienen una gran importancia para la teología trinitaria[20]. Ninguna de ellas podrá alcanzar el misterio último que expresan estas palabras, aunque es fácilmente comprensible que los hombres de cada generación hayan visto reflejada en ellas su desesperación y su esperanza.

b) *El grito de Jesús en la cruz*

Es fácil imaginarse porqué la interpretación de este pasaje ha sido *crux interpretum* para la teologí a a lo largo de la historia. Una cristología de corte arriano encontraba en él un motivo para justificar la debilidad del Hijo de Dios y la incompatibilidad de esta con la naturaleza divina. Otra, de corte más monofisita, liberaba a la naturaleza divina del Verbo de esta conmoción que únicamente se podía producir en su *naturaleza humana.* Incluso veía en esta expresión las palabras de Cristo *por su cuerpo,* es decir, por la Iglesia. Ambas posiciones no parecen adecuadas y en el fondo trabajan con un prejuicio: que Dios y el sufrimiento son incompatibles. Si bien es verdad que no podemos identificar la naturaleza divina y humana de Jesús, tampoco las podemos separar si afirmamos la unidad de su ser personal. Es el Hijo de Dios en cuanto encarnado el que dirigiéndose a su Padre exclama: «Dios mío, Dios mío…». Desde el Hijo encarnado, segunda persona de la Trinidad, tenemos que pensar la implicación de este grito, explicitado después en el *Incipit de* Sal 22, que Marcos escribe en arameo y traduce después desde el griego de los LXX. No podemos entrar en una exégesis detallada del texto y su contexto[21]. Nos interesa más bien la repercusión que este versículo ha tenido para la teología trinitaria en cuanto es crucial para entender la relación entre el Padre y el Hijo y desde aquí de la revelación del ser de Dios. De todas las interpretaciones que se han dado, las hemos agrupado en dos bloques.

— Realismo extremo: abandono y ruptura

El primero podemos llamarlo como *realismo extremo* y ha sido sostenido especialmente por autores que se han movido en el ámbito de la teología sistemática con un fuerte desarrollo de la teología de la cruz y la teología trinitaria. De ellos destacamos a los teólogos Jürgen Moltmann y Hans Urs von Balthasar. Ambos quieren darle toda la densidad posible al grito de Jesús en la cruz, interpretándolo como el abandono real que Jesús, el Hijo de Dios, experimenta por parte del Padre, poniendo de relieve el carácter paradójico del misterio de Dios. La razón, en realidad, es profundamente pastoral. Ante una humanidad marcada por el pecado y la injusticia, por el desgarro, el abandono y la muerte de tantos seres inocentes, especialmente en el siglo pasado,

[20] Cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica* (Città Nuova, Roma [2]1996); F. Bigaouette, *Le cri de déréliction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique* (Cerf, París 2004).

[21] Cf. J. Marcus, *El Evangelio según Marcos, Mc 8-16* (Sígueme, Salamanca 2011) 1224-[illegible]

¿Dios no tiene ninguna palabra que decir? ¿Qué ha hecho Dios ante el dolor humano? ¿Nos ha dejado a nuestra suerte o lo ha asumido en la persona de su Hijo para sanarlo y recrearlo en el poder de su Espíritu?

Como ahora veremos, algunas de sus afirmaciones son claramente excesivas, rayando casi en el gnosticismo, pero no podemos perder de vista cuál es el contexto en el que escriben sus teorías y el objetivo que las alienta. En el tono de sus afirmaciones se puede escuchar un eco de la verdad que existe en la revelación del ser de Dios en la muerte de su Hijo. J. Moltmann, apoyándose en una variante textual de Heb 2,9, donde se habla de Jesús, quien, «alejado de Dios, probó la muerte en favor de todos»[22], interpreta el texto de Marcos como la expresión de que el Hijo murió realmente abandonado y rechazado por Dios[23]. De alguna forma interpreta el abandono como expresión del rechazo de Dios[24]. En este rechazo se produce un desgarrón *(Riß)* en el mismo misterio de Dios al romperse la comunión existente entre el Padre y el Hijo. En esta ruptura y distancia surge el Espíritu como la persona que supera esta ruptura y restablece la comunión. Para Moltmann es aquí cuando Dios propiamente se *constituye como Dios trinitario.* El autor suizo H. U. von Balthasar, queriendo darle el mismo realismo, tiene una interpretación un poco más matizada. Este interpreta el grito de Jesús en la cruz como la expresión de que Jesús murió experimentando la lejanía absoluta del Padre. Esta lejanía incluye la experiencia del pecador. Jesús, aunque no cometió pecado, fue hecho pecado por nosotros. Es decir, fue hecho solidario de los pecadores, e identificado con ellos, viviendo su última soledad y padeciendo en él la experiencia del infierno (cf. Rom 8,32; 2 Cor 5,21; Gál 3,13). De esta forma no puede haber lejanía ni distancia entre Dios y el hombre que no haya sido asumida e integrada en la distancia y lejanía que se dio entre el Padre y el Hijo en la muerte en la cruz[25].

— Realismo moderado: abandono y confianza

Frente a estas posturas un poco extremas, se encuentra la de aquellos que interpretan las palabras de Jesús en la cruz desde un *realismo matizado,* avalada por la mayoría de los exegetas. Estas palabras estarían expresando el acto de obediencia y de abandono supremo en las manos del Padre. Estos autores argumentan que Jesús estaría pronunciando el *Incipit* de Sal 22, con lo que estaría pronunciando el salmo en su totalidad: «Dada la costumbre judía de citar los libros, oraciones o salmos por su primera frase o palabra, parece mucho más razonable suponer que en el relato de Marcos y Mateo Jesús recitara el salmo 22 que incurrir en especulaciones tendentes a de-

[22] Nestle-Aland, como la mayoría de las versiones del NT, prefiere la lectura «por la gracia de Dios» *(játiti Theoû)* en vez de «sin Dios» *(joris Theoû).*

[23] J. MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 2010) 178-184; ÍD., *Trinidad y Reino de Dios,* o.c., 91-99. En esta obra el teólogo protestante habla de la muerte del Hijo «sin Dios». En su posterior obra *El camino de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1993) 231-233 prefiere traducir por «alejado de Dios». La expresión es desde luego más matizada. Cf. A. CORDOVILLA, «El Dios crucificado: Dios de la justicia y de la esperanza», en J. MOLTMANN, *El Dios crucificado,* o.c., 9-21.

[24] J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios,* o.c., 93.

[25] H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?* (Herder, Barcelona 1986) 53.

mostrar por qué razones Jesús pudo desesperarse o que sus palabras son un misterio inexplicable»[26]. Por lo tanto, habría que decir que «la oración de Jesús no es un grito de desesperación, sino una expresión de confianza, expresión de su inconmovible fe en Dios, proporcional a su necesidad extrema. ¡En la oscuridad del "abandono de Dios" él se dirige en oración a Dios!»[27]; en verdad, «Jesús murió pronunciando la invocación *Abba:* ese Padre a cuya voluntad se había sometido él con una obediencia perfecta»[28].

Subrayando esta perspectiva fiducial y orante del Hijo ante el Padre y la identificación de Jesús con el pecado de los hombres, Juan Pablo II comenta este texto diciendo:

> En realidad, el angustioso «por qué» dirigido al Padre con las *palabras iniciales del salmo* 22, aun conservando todo el realismo de un dolor indecible, se ilumina con el sentido de toda la oración en la que el Salmista presenta unidos, en un conjunto conmovedor de sentimientos, el sufrimiento y la confianza... El grito de Jesús en la cruz no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos... Mientras se identifica con nuestro pecado, «abandonado» por el Padre, él se abandona en las manos del Padre[29].

En realidad, las palabras de Marcos y Mateo habría que interpretarlas desde el conjunto de la revelación del NT que incluya, por supuesto, las palabras que los otros evangelistas ponen en boca de Jesús, especialmente las referidas por Lucas 23,46 (cf. Sal 31,6): «Jesús, dando una gran voz dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu", y dicho esto expiró»; o las referidas por Jn 19,30: «Cuando tomó el vinagre, dijo: "Todo está consumado". E inclinando la cabeza entregó el Espíritu». Si tenemos tres palabras diferentes de Jesús en los cuatro evangelios en el momento de su muerte y ninguna de ellas de forma aislada puede ser tomada de una forma fundamentalista para apoyar una interpretación literal e histórica, su muerte hay que interpretarla desde la totalidad de la vida, palabra, mensaje, hechos finales y repercusión posterior.

4. La muerte de Jesús interpretada desde una teología de la entrega

Más allá del hecho de la muerte de Jesús, aunque sin desvincularse de ella como hecho, este acontecimiento incomprensible y escandaloso es interpretado en el Nuevo Testamento con el verbo entregar *(paradídomi)* y en «el cruce de tres libertades» que se ponen en juego: la libertad de los hombres que entregan a Jesús a la muerte de los criminales (Mt 27,26); la libertad de Jesús que le lleva a entregarse voluntariamente (Jn 10,17s), y, por último, la libertad del Padre al entregar a su propio Hijo a la muerte como una necesidad de su corazón para mostrarnos el amor con que nos

[26] E. FROMM, *Seréis como dioses* (Buenos Aires 1970) 199-203.
[27] R. PESCH, *Das Markusevangelium,* II (Herder, Friburgo 2000) 495.
[28] J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* o.c., 381.
[29] JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte,* 25-26.

ha amado (Rom 8,32)[30]. Ya Pedro Abelardo en el siglo XII, queriendo mostrar la diferencia entre el hecho en sí y la intención en el juicio moral de una acción, percibió esta paradoja: «La entrega de Jesús, nuestro Señor, a manos de los judíos, se dice, fue obra del mismo Jesús y de Dios Padre como del traidor Judas. Pues se dice del Padre que entregó a su Hijo y de este que se entregó a sí mismo y de Judas que lo entregó también, puesto que él o el diablo hicieron lo mismo que Dios»[31].

a) *La libertad de los hombres: la cruz y el des-velamiento último del pecado*

La entrega de Jesús a la muerte como traición por parte de Judas, y en él de todos los hombres, muestra la cruz de Cristo como el lugar donde se desvela la raíz última del pecado. La entrega de Jesús por Judas es el dato más primitivo que está subyacente al verbo entregar. Esta constatación es sumamente importante porque nos invita a pensar que la reflexión teológica de la muerte de Jesús nunca puede desprenderse de los hechos históricos y concretos en la que tuvo lugar. La muerte de Cristo es, a la vez, un crimen y un misterio[32]. En el NT descubrimos una tendencia a pasar de los enunciados profanos a los enunciados teológicos. Sin embargo, esta tendencia no debe hacernos eludir ni diluir que la muerte de Jesús es el resultado de la libertad de los hombres que en su ofuscación y pecado no acogieron su oferta salvífica y optaron por quitárselo de en medio pensando que era una amenaza para ellos. En este sentido, la muerte de Jesús es un crimen. Junto a esta acción criminal de los poderes políticos y religiosos está la inhibición del pueblo, la traición de uno de sus discípulos y la dispersión de los otros. Todos lo abandonaron a la muerte. En este sentido, en el NT se habla de una entrega de Jesús a la muerte[33].

b) *La libertad de Jesús: la cruz y la realización suprema de la libertad*

La entrega que Jesús hace de sí mismo muestra la cruz como el lugar donde se manifiesta la realización suprema de la libertad. Pero la muerte de Jesús es, a la vez, el resultado y el fruto de su propia libertad. Las palabras de la Cena en la tradición paulina profundizan en esta entrega personal y libre que Cristo hace de sí mismo. En realidad, el texto junta ambas perspectivas: la entrega de los hombres y la entrega de sí mismo, que en principio parece que caminaron por sendas diversas. Poco a poco la Iglesia comprendió los diferentes niveles y perspectivas que estaban implicados en los acontecimientos de la vida y muerte de Cristo: la noche

[30] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (BAC, Madrid ²2008) 112-116.

[31] PEDRO ABELARDO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Ed. preparada por A. San Juan y M. Pujadas (Zaragoza 1988) 218s.

[32] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, o.c., 523-618.

[33] Cf. ibíd.

en que fue entregado, se entregó a sí mismo por nosotros (1 Cor 11,23s; cf. Mc 10,45; Jn 13 y 15; Gál 2,20; Ef 5,2.25). «Nadie me quita la vida; yo la doy libremente, tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; este es el mandato que he recibido del Padre» (Jn 10,18). La muerte de Jesús es el acto supremo de su libertad y de su obediencia. Una libertad y obediencia que está determinada por su relación de fidelidad a Dios y a los hombres y, en último extremo, es la manifestación plena de su ser Hijo, algo que ya es desde la eternidad y que tiene que llegar a ser en cuanto Hijo encarnado (cf. Heb 2,9-18; 5,5-10). En la muerte en cruz Jesús manifiesta plenamente su condición filial y en su humanidad llega a la plenitud de su experiencia y de su realidad de Hijo.

c) *La libertad del Padre:*
la cruz y la manifestación de la plenitud del amor

Finalmente, la entrega por parte del Padre muestra la cruz como el lugar donde se manifiesta la plenitud del amor. Los autores del NT se han preguntado por la implicación de Dios Padre en la muerte de su Hijo. ¿Ha permanecido impasible? ¿Ha dejado hacer y ha abandonado a su Hijo a mano de los hombres? ¿Ha sido él quien lo condujo a la muerte? Los textos son muy sobrios al respecto, pero también son claros en afirmar que el Padre está *comprometido* en la muerte de su Hijo. Los Sinópticos han expresado esta convicción a través del «pasivo divino» que aparece en los anuncios de la pasión (Mc 8,32; 9,31; 10,33) y a través de un verbo griego enigmático *(deî)* que traducimos por «tener que» o «es necesario». Pablo se atreve incluso a utilizar el verbo entregar *(paradídomi)* para expresar que Dios es el sujeto último que está detrás de la muerte de Cristo (cf. Rom 8,32). El Padre esta literalmente «com-pro-metido» en la muerte de su Hijo por nosotros. Es decir, metido junto con el Hijo en medio de la muerte para rescatarnos de ella *(Deus pro nobis)*.

— «El Hijo del hombre tiene que padecer mucho» (Mc 8,31)

En este versículo del evangelio de Marcos encontramos el pasivo divino y el verbo *deî.* Este «es preciso» no tiene ningún paralelo en las lenguas semíticas antiguas. Solo el judaísmo de lengua griega introdujo esta expresión en el lenguaje de Israel. En la cultura griega el verbo «es necesario» recordaba el destino inexorable en que se veía envuelto un personaje trágico[34]. Los primeros cristianos, al aplicarlo a la pasión de Jesús haciendo referencia a la Escritura, nos quieren decir precisamente lo contrario: que ninguna tragedia, como las de la antigüedad clásica, y ningún dios extraño, sino el Dios de Israel, a quien Jesús mismo llamó *Abba,* es quien determina su pasión y su muerte[35]. El NT comprende la muerte de Jesús dentro del plan salvífico de Dios, sin que con esto se

[34] Cf. Sófocles, *Edipo Rey* 825-832.
[35] Cf. M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento,* o.c., 120-122.

llegue a afirmar que esta muerte se produce por una especie de necesidad metafísica o jurídica por parte de Dios de entregar a su Hijo a la muerte. Ella es la expresión de la Alianza de Dios con el hombre llevada hasta el límite: Dios yendo con el hombre mortal hasta el extremo de su muerte; Dios asumiendo el destino de sus hijos pecadores; Dios compartiendo la experiencia agónica del morir que los pecadores sentimos ante la muerte y el juicio que nuestro pecado reclama. Solo así puede ser de verdad el Dios Emmanuel, el Dios con nosotros, y solo así se acredita como amigo fiel del hombre. Si hay alguna *necesidad* está situada en el plano de la libertad y del amor: Dios nos entrega a su propio Hijo desde el misterio de su amor insondable (cf. Rom 8,32; Jn 3,13s; 1 Jn 4,4-8).

— «Dios no se reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros»

Este texto de la carta a los Romanos utiliza el verbo entregar y se lo aplica a la acción de Dios. ¿Qué significa que Dios entregue a su Hijo sin reservárselo para sí? ¿Es a él a quien finalmente podemos achacar el hecho de su muerte? En realidad, cuando entrega a su Hijo es él mismo el que se está entregando juntamente con él. Se trata de una oferta que el Padre hace de sí mismo a través de la entrega del Hijo. Él está implicado en la muerte de Jesús y le afecta en la medida en que todo lo del Hijo es suyo. ¿Qué imagen tiene san Pablo al escribir este texto? El fragmento que comentamos se encuentra en un himno sobrecogedor al amor de Dios, que se hace visible en el amor de Cristo, como fundamento de la certeza de la salvación de los creyentes en medio de las dificultades y sufrimientos de la vida. El himno comienza con una pregunta retórica que se refiere al sufrimiento de los creyentes en su relación con la gloria final. Ante esta problemática se pasa a describir la postura de Dios ante el sufrimiento. La respuesta es clara: él está *por* nosotros, al no *escatimar* o *reservarse* (acción negativa) a su propio Hijo, sino al *entregarlo* (acción positiva) en favor nuestro. Esta entrega ha sido interpretada desde tres perspectivas diferentes, aunque no tienen por qué ser excluyentes: la imagen de la *aquedah* de Isaac según la lectura de Gén 22; desde el cuarto cántico del Siervo de Yahvé que entrega su vida en expiación por los pecadores (Is 53), y en analogía con la tradición veterotestamentaria (Jeremías-Ezequiel), que cuando afirma que Dios entrega a un hombre es para indicar que es abandonado a las tinieblas del pecado[36].

[36] S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer* (Münster 2001) 167; K. H. Menke, «Sacrificio y martirio: la respuesta de Cristo»: *Communio* (2002) 443: «Si examinamos estos textos sin los presupuestos con que los relaciona Levenson, nos daremos cuenta de que en ellos no hay referencia alguna a Gén 22. La sustitución de Abrahán por Dios Padre y de Isaac por Jesús es una hipótesis que no tiene fundamento. Es cierto que en Gén 22 Abrahán entrega su hijo a Dios, pero en el *corpus* paulino (Rom 4,25; 8,32), por el contrario, el destinatario de la entrega del Hijo no es Dios, sino los pecadores… La unidad, comprendida de forma trinitaria, que constituyen la entrega del Hijo por Dios Padre y la entrega que el Hijo hace de sí mismo al Padre, describe un único movimiento que parte de arriba en dirección hacia abajo: en Jesús, Dios Padre se expone al odio de los pecadores».

Aquí no intentamos decidirnos por ninguna de las hipótesis. La cuestión queda abierta. En realidad, ninguna puede explicar suficientemente desde ella misma la relación absolutamente singular entre Dios Padre y su Hijo único. Las tres no son más que una pálida imagen de lo que realmente aconteció entre el Padre y el Hijo por nosotros. La cuestión decisiva, más allá de cuál de ellas se encuentra como trasfondo del texto de Rom 8,32, es afirmar que el Dios que se revela en la entrega de su Hijo no es el Dios airado que ajusticia a su Hijo necesitando la sangre para satisfacer su ira por el pecado del hombre. Aquí se revela el *Deus pro nobis.* Este versículo de la carta a los Romanos sigue la lógica que existe en todo el NT, donde en ningún momento se afirma que entre Dios y Jesús, entre el Padre y el Hijo, se experimente una separación, una distancia y mucho menos ruptura en su relación, sino que en ese momento crucial precisamente se nos muestra de forma paradójica la profunda comunión y la mutua participación que existe entre ambos en el acontecimiento de la cruz. El amor de Dios y el amor de Cristo tienen necesariamente que ser vistos en continuidad porque la acción de Dios y de Cristo no se comprenden por separado, sino en una estrecha unidad. El *por nosotros de Cristo* manifiesta su amor por nosotros, y ambos revelan y certifican el *por nosotros de Dios* y de su amor. Esta es la razón por la que la comunidad cristiana puede decir que en la entrega de Cristo en la cruz Dios se revela en plenitud como amor inquebrantable entre él y los hombres, como el *Deus pro nobis,* como el Dios que está definitivamente entregado por nosotros (cf. Rom 8,31-35).

Hay que afirmar con claridad que el destinatario de esta entrega no es el Padre, sino los pecadores. Somos los hombres los únicos beneficiarios y destinatarios de la acción del Hijo (y unida a ella, de la del Padre). El Padre no exige ningún sacrificio, ni la muerte de su Hijo, ni la muerte de los hombres, sino que en el Hijo es el Padre el que se expone al odio de los pecadores, es el Padre quien, en la entrega del Hijo *por nosotros,* va a quedar definido como el Dios que está siempre *por nosotros*. De esta forma queda trastocada y redefinida la comprensión de Dios, pues «los versículos 32-34 resumen en una forma y manera que abre nuevas perspectivas para la doctrina del Dios trinitario, como Dios en Cristo ha llegado a ser y permanece un Dios por y para nosotros» [37].

III. CRUZ Y TRINIDAD

Anteriormente ya hemos hablado de cómo es el Padre quien al entregar a su Hijo en manos de los pecadores para que lo crucifiquen, en cierta medida Él se está *entregando* y *ofreciendo* a sí mismo. Pero ¿cómo podemos pensar esta implicación de Dios en la cruz y en el sufrimiento de su Hijo sin caer en un burdo antropomorfismo que aplica a Dios los deseos, las pasiones y los sufrimientos de los hombres? ¿Ha-

[37] P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga [15]1998) 126.

blar de sufrimiento de Dios nos lleva necesariamente a regresar a una herejía ya condenada como el patripasianismo?[38] ¿Podemos hablar del sufrimiento del Padre en la cruz del Hijo? ¿Podemos hablar con propiedad de «la muerte de Dios»? ¿Qué hacemos entonces con la doctrina de la inmutabilidad e impasibilidad de Dios? Estas cuestiones son las que queremos afrontar ahora de una forma más profunda, siendo conscientes de que en un sentido sobrepasan el análisis exegético de los textos del NT sobre la muerte y resurrección del Hijo, pero, por otro, la teología actual no puede dejarse de preguntar al intentar comprender el misterio pascual desde una perspectiva trinitaria y a la altura de la conciencia histórica actual.

El final de la primera parte de nuestra exposición nos ha ido llevando claramente a una interpretación trinitaria de la cruz de Cristo, a la vez que a una comprensión del ser de Dios desde la revelación del misterio pascual. No podemos olvidar que este camino lo hemos ido recorriendo desde la historia concreta de Jesús, arraigándola en su conciencia y su libertad personal, que siempre tienen que ser el enclave fijo de cualquier especulación trinitaria sobre la cruz y la muerte del Hijo. No obstante, si esto es verdad, también lo es su reverso. No podemos comprender los datos del NT sobre la muerte de Jesús si no es viendo implicados en ella al Padre y al Espíritu. «La teología de la entrega no admite otro armazón que el trinitario»[39] y desde esta Trinidad es desde donde tiene que contemplarse el misterio de la *kénosis del Hijo* en donde están implicados hasta el fondo el Padre y el Espíritu[40]. Veamos esta forma de implicación del Padre y del Espíritu para poder hablar de la cruz como un acontecimiento trinitario.

1. La cruz del Hijo y la inmutabilidad de Dios

a) *La verdad de fondo*

En primer lugar, hay que afirmar que los atributos clásicos de Dios como la inmutabilidad e impasibilidad tienen una verdad profunda y una

[38] M. SIMONETTI, «Patripasianos», en DPAC II, 1710: «Patripasianos es la manera como los latinos definieron a los monarquianos que, a partir del siglo III, fueron conocidos en Oriente como sabelianos y que los modernos definen como modalistas en cuanto que hacen del Hijo un modo de ser y de manifestarse del Padre. El iniciador de esta doctrina fue Noeto de Esmirna a finales del siglo II. Enseñaba que, si Dios es uno solo, Cristo, que es Dios, se identifica con el Padre en el sentido de que este, presentándose como Hijo, fue engendrado como hombre, padeció y se resucitó a sí mismo». Doctrina combatida por Hipólito en su *Contra Noetum* y posteriormente por TERTULIANO en el s. III en su obra *Adv. Praxeam* I: «Así Praxeas en Roma presta dos servicios al diablo: anula la profecía e introduce la herejía, hace desaparecer al Paráclito y crucifica al Padre... Así en el tiempo el Padre nace y sufre».

[39] H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, o.c., 32.

[40] Ibíd: «Y puesto que la voluntad que quiere la *kénosis* redentora es la voluntad indivisiblemente trinitaria, según Bulgakov, Dios Padre y el Espíritu Santo están también comprometidos hasta el fondo en la *kénosis:* El Padre como el que envía y abandona; El Espíritu como quien unifica solo a través de la separación y de la distancia».

razón de ser que hay que mantener. En esto coinciden tanto la mejor filosofía griega en su crítica a unos dioses que poseen los peores vicios reprochables en los hombres (así, por ejemplo, la crítica de Platón al politeísmo de Homero) como la crítica bíblica contra los dioses circundantes[41]. El atributo de la inmutabilidad de Dios es la afirmación que el hombre hace y «dirige a Dios desde la carencia de la finitud y de lo pasajero hacia el último reducto de cobijamiento, de contención, de seguridad estable»[42]. Este atributo, así como el de la impasibilidad que afirma que Dios no puede sufrir las pasiones y los deseos de los hombres, tiene una verdad de fondo y radical, y en este sentido son conceptos teológicos fundamentales. Su sentido es simple: Dios es libre y soberano de la historia. Dios, por más que entre en la historia con la encarnación del Hijo de Dios, no sucumbe a ella y por esta razón puede salvarla. La integridad de su ser está segura y a salvo. La impasibilidad e inmutabilidad de Dios son atributos que expresan, por un lado, la integridad ontológica de Dios y su inmunidad ante las alteraciones en su ser. Por otro, la constancia, fidelidad y seguridad de que él no renuncia a la realización del propósito de su voluntad, de llevar a perfección y a la comunión con él a la creación[43].

b) *Interpretación problemática*

Estos atributos de Dios, que como hemos visto expresan una verdad fundamental y, en este sentido, son irrenunciables, han sido interpretados, sin embargo, desde una perspectiva excesivamente abstracta en una clara dependencia de la filosofía griega (ontología) que no ha ayudado a integrar la verdad del testimonio bíblico: la implicación de Dios en la historia de los hombres. Podríamos decir que *se ha dado una interpretación rigurosa de estos conceptos* de Dios interpretado como ser opaco, mudo y ciego; no de Dios como espíritu y amor, ser personal libre y dinámico en libertad siempre nueva. Si en un primer momento eran términos para salvaguardar la trascendencia de Dios, su alteridad y distancia frente al mundo, finalmente, han terminado siendo comprendidos de una forma excesivamente abstracta y estática, llevando a un *dualismo* que dejaba a Dios fuera de la historia y del mundo de los hombres. Porque si se pensaba a Dios y al hombre juntos —desde la categoría de ser de griego— se destruían. Uno dice inmutabilidad y el otro todo lo que es mudable y sujeto a transformación y cambio. La teología había heredado de la filosofía griega la convicción de que los dioses no pueden sufrir, pensando que divinidad y *apatheía* iban unidas. De esta forma se pronunciaba Homero

[41] Cf. C. GUNTON, *Act and Being* (SCM Press, Londres 2002) 55-58.

[42] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, o.c., 369.

[43] C. GUNTON, *Act and Being*, o.c., 133: «La aseidad ofrece una defensa necesaria de la ontológica autosuficiencia de Dios; la simplicidad, una defensa de la indivisibilidad de su acción; la inmutabilidad, una defensa de su total constancia y consistencia; la impasibilidad, una defensa de la indefectibilidad de sus planes y propósitos para llevar a cabo la perfección de la creación, y la omnipotencia, una defensa de la garantía de que aquello que Dios comunicó en la creación, él lo completará y llevará a término».

sobre el tema: «Que así hilaron los dioses el destino propio de los mortales infelices: es su hado vivir acongojados; ellos mismos, en cambio, están libres de cuitas y pesares»[44]. Esta alianza estaba muy influenciada por la mentalidad cosmológica de la antigüedad, pues solo de esta manera podía ponerse a salvo lo permanente, lo constante, lo verdadero. Tales atributos de la inmutabilidad e impasibilidad han sido puestos en cuestión por la revelación de Dios en la cruz de Cristo y por la acuciante pregunta por el mal en perspectiva moderna y contemporánea que conocemos con el nombre de teodicea.

c) *Replanteamiento bíblico y trinitario*

Sin embargo la teología actual piensa que estos atributos tienen que ser reinterpretados desde el Dios que se nos revela libremente en la historia y desde el Dios comprendido de forma trinitaria. Es decir, no desde la relación entre Dios y el mundo comprendida con las categorías de ser y naturaleza, sino desde esta relación interpretada con las categorías libertad y persona. Los atributos de Dios no podemos entenderlos desde una forma abstracta e impersonal sino trinitariamente construidos. Así, desde la perspectiva de la *trinidad inmanente,* la inmutabilidad de Dios significa que Dios no puede ser sino amor y, desde la perspectiva de la *trinidad económica,* significa que Dios es constante y fiel en llevar adelante el propósito de su voluntad: la perfección y consumación de lo que ha creado[45]. La rigidez en su interpretación desde la influencia de la tradición filosófica griega ha de ser equilibrada desde una *perspectiva más bíblica y una lectura trinitaria.*

Hay dos textos en la Biblia, que si bien no justifican totalmente este término y toda la reflexión teológica posterior, sí nos ayudan a entenderla: El primero esta en Malaquías y pone en boca de Yahvé estas palabras en claro contraste con la actitud del pueblo: «Yo, Yahvé, no cambio, pero vosotros, hijos de Jacob, no termináis nunca» (Mal 3,6). El texto se refiere a la acción de Dios por Israel y a la forma como él lo ha amado (cf. Mal 1,2-5). Su amor ha sido fiel y para siempre (cf. Rom 11,29. Posteriormente, desde esta acción de Dios que nos revela su comportamiento, la tradición cristiana ha visto un puente para pensar la integridad del ser de Dios y su naturaleza inmutable. El segundo es de la carta a Santiago, refiriéndose a Dios como Padre donador de todo lo perfecto que viene de lo alto y Creador de la luz y de los astros (cf. Gén 1,14-18): «Toda dádiva buena y todo don perfecto viene de los alto y desciende del Padre de la luz, en quien no existe variación ni sombra [que provenga] de cambio» (Sant 1,17)[46]. Desde el contexto de la cosmología clásica y la percepción visual normal del movimiento

[44] HOMERO, *Ilíada* XXIV, 525. Traducción de A. López Eyre (Cátedra, Madrid 1999) 1012.
[45] Cf. C. GUNTON, *The Christian Faith. An Introduction to Christian Doctrine* (Malden 2002) 88-90; 188s.
[46] Cf. ibid.

de los astros, se afirma que Dios, a diferencia de ellos, no tiene variación ni cambio. Él es el creador y no la criatura.

Si bien es verdad que Dios no puede quedar bajo algo o alguien ni sujeto a los acontecimientos cambiantes de la historia perdiendo su soberanía y libertad, y así su capacidad de salvar definitivamente, manteniendo que Dios tiene una relación libre y gratuita con la creación y con la historia, no podemos negar que Dios actúa e interviene en esa historia comprometiéndose y solidarizándose con su criatura. En realidad, la categoría de la inmutabilidad de Dios habría que comprenderla desde la revelación. Así, el AT nos muestra que ese Dios no es solo el Dios que crea con su palabra (Gén 1) o modelando el barro de la tierra (Gén 2,7), sino que se pasea y entretiene con el hombre, que lo llama y se interesa por él (Gén 3,8s); que se enfurece por el pecado generalizado de los hombres y se arrepiente de haber creado al hombre (Gén 6,5s); que elige y escoge a un hombre mayor y débil para convertirlo en padre y en bendición para todas las naciones (Gén 12,1-3); que conduce los caminos sinuosos de José en Egipto para preparar de forma providente la llegada de su pueblo en tiempos de calamidad (Gén 45,7); que observa bien la opresión de su pueblo y se implica en su liberación y rescate (Éx 3,7); que lo ha precedido, combatiendo por él, y ha portado con su pueblo a través del desierto (Dt 1,30-34) para introducirlo en la tierra prometida (Jos 1,1s); que se exilia con él cuando ese pueblo es desterrado por el poder del imperio babilónico; que encabeza el regreso del pueblo conduciéndolo a un nuevo éxodo (Is 40), otorgándole una alianza nueva (Jer 31). Todos son verbos de acción donde el sujeto que actúa se implica profundamente en la transformación de una realidad. Es cierto que podemos quitarles densidad a estas imágenes, pensando que son representaciones antropomórficas que el hombre hace y proyecta a Dios en los relatos que escribe sobre él, ¿pero no estarán revelando esta dimensión más profunda del misterio de Dios? ¿Esta forma de presentar a Dios en el AT no está apuntando a una implicación absoluta de ese Dios en la historia en el misterio de la encarnación? Ese Dios que llamamos inmutable e impasible es el mismo Dios del camino que hace historia común con el hombre; que hace alianza con él, comprometiéndose con él, sin dejar de ser el Dios único, incomparable y soberano que trasciende todo.

Toda esta historia de compromiso e implicación de Dios con su pueblo llega a su plenitud en la *persona de Jesucristo* y en el testimonio del NT. En él y desde él podemos decir que es Dios mismo quien entra en la historia, encarnándose en un hombre concreto (Hijo) e inhabitando en el corazón de todas sus criaturas (Espíritu). Aquí llega Dios a su grado máximo de solidaridad, compasión y amor por su criatura: asume esa condición creatural en el Hijo por el Espíritu para salvarla, redimirla y llevarla a su perfección desde dentro de su carne y su historia. No obstante, el Padre ni se encarna ni inhabita directamente, sino solo por la mediación del Hijo y del Espíritu. Él queda como expresión de la absoluta trascendencia de Dios, como garante de la incomprensibilidad del misterio y poder último que resiste de forma soberana el pecado y la muerte para invertir definitivamente el sentido último de la historia hacia la vida en plenitud (reserva

teo-lógica). De esta manera se expresan por un lado la constancia, fidelidad y firmeza de Dios en la acción y compromiso en la historia, a la vez que queda a salvo la integridad de su ser[47].

2. La cruz del Hijo y el sufrimiento de Dios

a) *El testimonio bíblico y patrístico*

El *testimonio bíblico,* tanto en el AT como en el NT, nos muestra a un Dios comprometido con el hombre, solidario con su suerte y su destino (Flp 2,6-8). El Padre está presente e implicado en la vida, pasión y muerte de su Hijo, no como celoso y exigente deudor de ella, sino como dador y oferente. Toda la vida del Hijo es el *don* que el Padre nos otorga y nos envía: «Tanto amó Dios al mundo, que envió a su Hijo al mundo, no para condenarlo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,13-15); desde el que nos ofrece todas las cosas (cf. Rom 8,31-35). En esta perspectiva del don y del envío del Hijo por parte del Padre sin ninguna otra causa y razón que el amor al mundo, hay que comprender la *entrega* que el Padre hace de su propio y único Hijo (Rom 8,32). Y, en este sentido, podemos decir con Ratzinger que «dejar que el Hijo sufra es al mismo tiempo la pasión del Padre»[48]. Como expresa X. Tilliette, «la encarnación da razón a Orígenes y no es en modo alguno aberrante hablar del sufrimiento de Dios; este es incluso un elemento capital de la vida trinitaria»[49].

La tradición patrística no ha encontrado un camino fácil para hablar de un Dios sufriente. Porque si hablamos en estos términos, ¿en qué sentido estamos aplicando a Dios el sufrimiento y la pasión humana? El sufrimiento de Dios siempre ha sido un problema en la historia de la teología. Ya los Padres de la Iglesia percibieron la complejidad del problema. Siendo conscientes de la verdad que había en la afirmación de la impasibilidad de Dios y queriendo mantenerse fieles a la revelación de Dios en la Escritura, hablaron de *la pasión del Impasible*[50]. La fórmula expresa el difícil camino que ha tenido que atravesar el pensamiento de los Padres para ser fiel al testimonio bíblico de la revelación de Dios saliendo al paso de

[47] Cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino,* o.c., 369s: «Dios es inmutable» significa para la Sagrada Escritura: 1) Dios es totalmente *confiable* y permanece inmutablemente *fiel* a sus promesas de salvación (Rom 11,29; 2 Tim 2,13). Su palabra es "para siempre" (Sal 118,89); en él, "el Padre de las luces", de quien viene "toda dádiva preciosa y todo don perfecto... no cabe mudanza ni sombra de variación" (Sant 1,17). Puedo confiarme incondicionalmente a él. 2) En su ser y actuar, Dios no se encuentra sometido a necesidad ninguna por parte de lo no-divino. Él es aquel que se determina a sí mismo en total libertad y a partir de sí mismo. 3) La plenitud de Dios no *necesita* de la historia para llegar así, y solo así, a mayor perfección. En total libertad, Dios ha puesto por obra la creación a fin de ponerse junto con ella en el camino que conduce a buen final: a la *communio* universal».

[48] J. Ratzinger, *Miremos al traspasado* (Fundación San Juan, Santa Rafaela, 2007) 49.

[49] X. Tilliette, «El misterio del sufrimiento divino»: *Revista internacional Communio* 25 (2003) 417-422; aquí 420.

[50] H. Crouzel, «La Passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du IIIe siècle», en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac.* I: *Exégèse et Patristique* (Aubier, París 1963) 269-279.

las comprensiones deficientes que fueron surgiendo en torno a él. Frente a las «pasiones» de los dioses del paganismo, la teología cristiana tuvo que afirmar la impasibilidad de Dios. Aunque inmediatamente frente a la tentación del docetismo afirmó sin ambigüedad que el sufrimiento de Cristo, el Hijo de Dios, es real. No obstante, frente al patripasianismo los Padres tuvieron que perfilar esta afirmación y así matizar que este sufrimiento del Hijo no afecta directamente al Padre, sino que es el Hijo quien sufre en la encarnación y en la muerte. Este sufrimiento real no significa una infravaloración de su condición divina. El Hijo, sufriendo realmente, es de la misma naturaleza del Padre (frente al arrianismo). En el sufrimiento del Hijo se revela realmente la *kénosis* de Dios y no solo es la virtud de un hombre ejemplar (frente al nestorianismo). Dios y el sufrimiento no son incompatibles, podemos hablar del *sufrimiento del Dios impasible*[51].

b) *El problema moderno de la teodicea*

La cuestión del sufrimiento de Dios ha sido pensada de nuevo desde la acuciante pregunta por el mal y la implicación de Dios en él, es decir, la pregunta moderna de la teodicea[52]. Aquí ya no aparecen en primer plano las cuestiones dogmáticas implicadas en torno a la naturaleza de Cristo, a la verdad y consistencia de su *hipóstasis* divina (persona), o a su relación con el Padre. El problema es más existencial y antropológico y encuentra su asiento en la pregunta por la existencia de la justicia en la historia y por el sentido de la vida humana. La injusticia y el sinsentido que tantas veces los hombres experimentan en los acontecimientos humanos llevan a que este se pregunte si Dios puede permanecer impasible ante el sufrimiento de tantos inocentes que mueren en la historia[53].

La respuesta de la teodicea clásica ante el sufrimiento y el problema del mal podemos resumirla brevemente en tres posturas. La primera ha comprendido el sufrimiento como un elemento funcional y pedagógico en un orden omniabarcante. La segunda, siguiendo la postura de Agustín, ha definido el mal y el sufrimiento que conlleva como falta de bien *(privatio boni)*. Finalmente, este ha sido considerado como fruto de la libertad del hombre, como efecto y consecuencia de su pecado. Entre el siglo XVIII con el terremoto de Lisboa y el siglo XX con el terrible suceso de las sucesivas guerras mundiales y el espeluznante hecho de la Soáh, se produce la crisis de esta teodicea clásica. El mal y el sufrimiento pasan a ser considerados como la roca firme donde se asienta el ateísmo. Siguiendo el argumento clá-

[51] Cf. P. L. GAVRILYUK, *El sufrimiento del Dios impasible* (Sígueme, Salamanca 2012).

[52] Cf. G. GRESHAKE, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?* (Sígueme, Salamanca 2008); G. CANOBBIO, *¿Puede sufrir Dios?* (PPC, Madrid 2007); W. THIEDE, *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria* (Sígueme, Salamanca 2008); A. KREINER, *Dios en el sufrimiento* (Herder, Barcelona 2007); H. KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage* (Wurzburgo 2000); G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Sígueme, Salamanca 2004).

[53] Cf. S. DEL CURA ELENA, «El "sufrimiento" de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales»: *Revista Española de Teología* 51 (1991) 331-373; X. TILLIETTE, «El misterio del sufrimiento divino», a.c.

sico, se afirma que si el mal existe, Dios no puede existir, pues aquel pone en crisis la omnipotencia de Dios o la bondad divina, así como la afirmación de que la historia humana tiene un fin y un sentido[54]. La teología no quedó impasible ante estos nuevos problemas, sino que ha intentado responderlos desde una comprensión más ajustada de la acción discreta y humilde de Dios en el mundo respetando y sosteniendo la autonomía de lo creado y una teología del sufrimiento de Dios que desde el Hijo y el Espíritu ve a Dios encarnado y presente en el sufrimiento de los hombres y de la creación, para desde dentro conducirlos a la nueva creación esperada y anhelada.

c) *Replanteamientos actuales*

Estos nuevos planteamientos de la cuestión se han realizado desde tres puntos de vista. El primero es el testimonio bíblico mencionado más arriba, donde se nos revela un Dios comprometido y sufriente. En segundo lugar, se asume la verdad de la afirmación de la impasibilidad, pues aun asumiendo nuestro destino, no puede dejar de ser Dios, quedando absorbido por el ritmo de la historia y siendo sujeto de las pasiones humanas. Y, finalmente, esta aparente paradoja se afronta desde una perspectiva trinitaria, pues es la única forma convincente desde la que podemos hablar de un sufrimiento real de Dios en la persona del Hijo (Flp 2,8; Mc 15,34; Heb 5,9), una superación de ese sufrimiento desde la guía y conducción del Espíritu hacia la nueva creación (Rom 8,23-28) y una distancia teológica y salvífica que guarda la trascendencia de Dios en la persona del Padre.

En todas las acciones de Dios en su relación con la creación y con las criaturas están implicadas las tres personas divinas. Pero de una forma diferenciada. El *Hijo* es el que, asumiendo la condición humana, está totalmente implicado en nuestro dolor humano y quien se sumerge en él. Él es el único de quien se puede decir que sufre históricamente en la cruz compartiendo el destino y el sufrimiento de los hombres incluso en su estado de esclavitud. Todavía podemos dar un paso más. Desde los textos de la Escritura podemos pensar al *Espíritu* unido al sufrimiento de las criaturas que están gimiendo los dolores de parto en espera de la nueva creación (Rom 8,17). Y, finalmente, podemos decir que el *Padre* sufre *por* el Hijo y *en* el Hijo, sin que podamos separar adecuadamente al Padre del sufrimiento de su Hijo, pero sin que tampoco podamos identificarlos. Como dice atinadamente Gisbert Greshake: «El dolor de la Trinidad es soportado por el Padre»[55]. Solo así podemos decir realmente que en la cruz de Cristo se muestra la sabiduría y el poder de Dios (1 Cor 1s) que es capaz de llevar a buen término y a su plenitud el transcurrir de la historia. Y esto sin olvidar que este sufrimiento no es signo de limitación e imperfección,

[54] El lugar clásico de esta pregunta eterna es un fragmento de Epicuro que nos ha transmitido LACTANCIO, *De ira Dei* 13,19-22. Tomás de Aquino invierte esta cuestión: «Boecio, por ejemplo, nos habla de un filósofo que preguntaba: "Si Dios existe, ¿de dónde procede el mal?" Más bien habría que argüir lo contrario: Si se da el mal, Dios existe» *(Suma contra los gentiles,* III,71,7).

[55] G. GRESHAKE, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, o.c., 84.

o la manifestación de algún tipo de carencia (Hegel), sino expresión de la plenitud de su ser, ya que es su ser que se identifica con el amor, el que le conduce a asumir la realidad del otro, com-padeciéndose con él[56], sufriendo una pasión de amor *(passio caritatis)*[57]. A la esencia del amor pertenece asemejarse e identificarse con la persona amada. De este amor y de esta pasión *sufre* también Dios por nosotros. En este sentido, un Dios impasible, incapaz de sufrir, sería, también, un Dios incapaz de amar.

3. La cruz del Hijo y la muerte de Dios

Prolongando las afirmaciones que hemos hecho sobre el sufrimiento de Dios en la cruz de Cristo tenemos que afrontar brevemente la cuestión de la muerte de Dios en la muerte de Jesús. ¿Qué hay de verdad en esta expresión y que hay de palabrería vana e incluso de irreverencia?[58] Más allá de su sentido bíblico y teológico se ha convertido en una expresión con la que se quiere hablar de un cambio de época. Por las implicaciones que ha tenido en la historia de la cultura occidental moderna y posmoderna es necesario discernirla críticamente a la luz de la teología trinitaria.

Con ella podemos referirnos a una expresión anti-gnóstica que quiere poner de relieve la encarnación de Dios frente a aquellos que la ponen en duda (Tertuliano); una expresión piadosa-religiosa que busca conmocionar la experiencia religiosa del creyente ante la inmensidad del amor de Dios (Lutero); una expresión cultural que anuncia el fin de una época que hay que tener el atrevimiento de asumir con toda seriedad en la filosofía (Hegel); una expresión que rompe definitivamente con el orden metafísico, moral y axiológico anterior y anuncia una nueva época (Nietzsche-Heidegger); una expresión sociológica que quiere pensar a Dios en el

[56] J. RATZINGER, *El misterio pascual,* o.c., 52: «La compasión de Dios: en san Bernardo de Claraval hallamos la expresión plenamente lograda del testimonio bíblico: "Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis. Deus non potest pati, sed compati" *(In Cant. cant.* 26,5). El santo doctor resuelve así, con los Padres de la Iglesia, el problema de la *apatheia* de Dios: hay una pasión en Dios; el amor, el amor hacia el hombre caído, es compasión y misericordia. Aquí reside el argumento teológico de la pasión de Jesús de toda la soteriología»; cf. ÍD., *Miremos al traspasado*, o.c., 71-76.

[57] ORÍGENES, *Hom. Ez.* 6, 6 (SCh 352; París 1989) 229-231: «Él ha descendido a la tierra para compartir con los hombres su sufrimiento. Sí, él padece nuestro dolor antes de que se dignara soportar la cruz y asumir nuestra carne. Si él no hubiera sufrido, no habría decidido entrar en la vida y el camino de los hombres. Él ha sufrido, entonces ha descendido y se ha manifestado. ¿Cuál es por tanto esta pasión que ha sufrido por nosotros? La pasión de caridad. Y el Padre mismo, Dios del universo, lleno de indulgencia, de misericordia y de piedad, ¿no es verdad que sufre de alguna manera? ¿O bien ignoras que, cuando se ocupa de asuntos humanos, experimenta una pasión humana? Dios toma sobre sí tus modos de ser, el Señor tu Dios, como un hombre, toma a su hijo sobre sí (cf. Dt 1,31). Dios toma por tanto sobre sí nuestros modos de ser como el Hijo de Dios tomó nuestras pasiones. El Padre mismo no es impasible. Si se le ruega tiene piedad, se compadece, experimenta una pasión de caridad, y se coloca en una situación incompatible con la grandeza de su naturaleza, y por nosotros toma sobre sí las pasiones humanas». Cf. M. FEDOU, «La "souffrance de Dieu" selon Origène», en E. A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica,* Xxvi (Lovaina 1993) 246-250. T. R. KRENSKI, *Passio caritatis* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1990) 268-272.

[58] Cf. P. HENRICI, «La *muerte de Dios* en la filosofía»: *Revista Internacional Communio* 25 (2003) 318-326.

contexto secular en el que vivimos (teología de la muerte de Dios) desde una razón débil en un cristianismo sin dogmas ni credos (Vattimo); o finalmente una expresión teológica que nos invita a comprender el ser de Dios, su implicación en el mundo y su amor hasta el extremo (Moltmann-Balthasar-Jüngel).

a) *El origen de la expresión*

El *origen de la expresión está en Tertuliano* en su lucha contra el gnosticismo. Frente a este, en su teología le gusta subrayar la dimensión provocadora y escandalosa del cristianismo. En Cristo encontramos lo asombroso de Dios, lo impensable, lo aparentemente indigno de él, lo que parece negar su realidad y dignidad divinas: un Dios que nace, un Dios crucificado, un Dios en muerte[59]. Baste este texto de Tertuliano para percatarnos de su perspectiva: «Hay otras locuras tan locas, pertenecientes a los ultrajes y sufrimientos de Dios. ¡A no ser que llamemos sabiduría a un Dios crucificado! ¡Suprime también esto, Marción! ¿Qué hay más indigno de Dios, de qué tenemos que avergonzarnos más: de que nazca o de que muera? ¿De que porte la carne o la cruz... Pero respóndeme ya, asesino de la verdad, ¿de verdad Dios no ha muerto ni ha sido crucificado?»[60].

La teología reformada lo ha utilizado en un sentido que podríamos llamar pastoral y espiritual. Lutero no utiliza de forma explícita esta expresión, pero en sus escritos al acentuar el escándalo y la paradoja de la cruz como clave de interpretación de toda la teología para pensar el ser de Dios *(Deus absconditus)*, hizo que esta expresión pasara a formar parte de la experiencia religiosa y posteriormente en la especulación filosófica y teológica[61]. En esta línea de la teología luterana y pietista se sitúa el célebre himno de Johann Rist en el siglo XVII que servirá de base de ahora en adelante para hablar de la muerte de Dios en referencia al Viernes Santo: «Oh tristeza, oh sufrimiento del corazón, / oh gran desesperación, Dios mismo yace muerto / Él ha muerto en la cruz. / Por eso nos ha ganado por amor el Reino de los cielos».

b) *La trasposición filosófica con Hegel*

Esta expresión religiosa fue recogida por Hegel e hizo de ella una clave de su filosofía. Esta afirmación de la muerte de Dios en Hegel no significa la proclamación de un ateísmo, sino *la trasposición de una afirmación teológica a otra filosófica.* Como dice X. Tiliiette, «la *Theologia Crucis*

[59] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* o.c., 219.

[60] TERTULIANO, *De carne Christi,* V, 1-2: «Contumelias et passiones Dei. Aut prudentiam dicant Deum crucifixum… Quid enim indignus Deo, magis erubescendum, nasci au mori? Carmen carmen gestare aut crucem?... Nonne vere cricifixus est Deus? Nonne vere mortuus ut vere crucifixus? Nonne vere suscitatus ut vere scilet mortuus?».

[61] Cf. Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1980).

de Lutero ha generado la *Philosophia Crucis* de Hegel»[62], y por eso «"la dura expresión" de la muerte de Dios conserva en Hegel su timbre paulino y luterano de *Verbum Crucis*»[63]. Por lo tanto, más que la afirmación de un ateísmo explícito, es el intento de pensar filosóficamente la paradoja cristiana de la *palabra de la cruz*. La muerte de Dios, a la que se refiere el filósofo en las páginas finales de *Fe y saber*, no es el acontecimiento histórico que sufrió Jesucristo, sino que está referida al ocaso del mundo antiguo, a la desacralización y al desencantamiento de la naturaleza. Quizá la expresión más significativa se encuentre en sus lecciones sobre *Filosofía de la religión:* «Dios está muerto *(gestorben),* Dios está muerto *(tot)*. Es el pensamiento más terrible: que todo lo eterno, todo lo verdadero, no es, que la negación misma está en Dios: el supremo dolor, el sentimiento de perdición completo *(Rettungslosigkeit),* la renuncia a cualquier cosa superior»[64].

Hegel utiliza esta expresión vaciada de su contenido histórico como diagnóstico y constatación de una época, desde una perspectiva filosófica, referente al Dios trascendente de Kant, Jacobi y Fichte; cultural como desacralización de tres épocas sucesivas (Grecia, cristianismo, Ilustración); y social para referirse a ese proceso político de disolución por el triunfo del mercado frente a la razón. El peligro de la trasposición e interpretación hegeliana es el riesgo de que el Viernes Santo pierda su sentido histórico y concreto en virtud de una universalización abstracta. En este sentido hay que entender su famoso Viernes Santo especulativo, en contraste con el Viernes Santo histórico que queda relegado al pasado. Es el calvario del Espíritu absoluto como anamnesis del acontecimiento que tuvo lugar en la historia y que es símbolo de la crucifixión que sufre la historia humana, globalmente considerada.

c) *La radicalización de Nietzsche y la posterior interpretación de Heidegger*

Mientras que la afirmación de la «muerte de Dios» en Hegel significa la trasposición de un enunciado teológico a otro filosófico, con la intención de asumir en su discurso filosófico la afirmación más radical e importante del cristianismo, en Nietzsche se va a convertir en una afirmación claramente ateísta. Si en Hegel es una constatación, en Nietzsche es un programa. El hombre loco —en realidad el hombre nuevo— anuncia el gran acontecimiento realizado por el hombre: la muerte de Dios y la *permanencia* de Dios en la muerte[65]. Para Nietzsche la fe en el Dios cris-

[62] X. Tilliette, *La cristologia idealista* (Morcellania, Brescia 1993) 113.

[63] Íd., *El Cristo de la filosofía* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1994) 230; cf. E. Brito, *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis* (Beauchesne, París 1985).

[64] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la religión,* III/1, 14; Íd., *Glauben und Wissen*, en *Gesammelte,* IV (Hamburgo 1968) 414; Cf. X. Tilliette, *La cristologia idealista* (Queriniana, Brescia 1993) 98-110; M.ª C. García Paredes, «Creer y saber: el significado hegeliano de la muerte de Dios», en Íd. (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo* (Salamanca 2011) 73-87.

[65] Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) (Drittes Buch), *Kritische Gesamtausgabe* V, 2, 158-160 *(La gaya ciencia,* cap. III, § 125).

tiano se ha vuelto inaceptable. Aunque hay que decir que no se sabe muy bien si Nietzsche llegó a afirmar esta muerte (ateísmo) del verdadero Dios cristiano, o de lo que ese Dios significaba como garante de un orden metafísico y moral que se oponía claramente a su manifiesto vitalista. Posteriormente ha sido Heidegger quien ha comentado esta frase para referirse al Dios de la onto-teología o el fin de la metafísica clásica[66]. Para Nietzsche esta muerte de Dios es una cuestión antropológica, pues es el hombre quien lo ha matado. Es un acontecimiento; y con la utilización de tres metáforas quiere significar la muerte del orden metafísico (el mar: infinitud y el ser), el orden axiológico (el horizonte: signo de la verdad) y el orden moral (el sol: signo del bien)[67]. Es un hecho liberador, pues implica el paso del yo debo al yo quiero, al eterno decir sí: del camello al león y del león al niño (tres transformaciones)[68].

d) *Las teologías de la muerte de Dios*

Ya en el campo de la teología, la expresión se convirtió en el lema y el criterio teológico de la llamada *teología kenótica* inglesa —especialmente en la teología anglicana del siglo XIX— y, posteriormente, en la llamada teología de la muerte de Dios *(Death-of-God-Theology:* W. Hamilton, T. Altizer, y aunque no en la misma línea, sino más bien en la llamada «teología de la secularización»: John A. T. Robinson, P. van Buren, H. Cox)[69]. Una generación más tarde, las que podríamos llamar *«a-teologías» posmodernas* retomarán la mayoría de los temas de la teología de la muerte de Dios, en la perspectiva de una filosofía hermenéutica inspirada en el filósofo judío J. Derrida, poniendo sus trabajos de *deconstrucción* bajo la protección de la teología negativa clásica[70].

En la actualidad, ha sido asumido desde otras perspectivas. Gianni Vattimo, por ejemplo, ha recogido esta teología de la muerte de Dios como una forma de reivindicar un cristianismo secularizado, vaciado de su contenido dogmático, de su estructura eclesiástica y de su práctica moral, poniendo en el centro, sin embargo, la *kénosis* de Dios como expresión suprema de su amor débil y vulnerable[71]. No es el Dios de Jesús el que está muerto, sino «"el Dios moral", el primer principio de la metafísica clásica, la entidad suprema que se supone que es la causa del

[66] M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus* (Tubinga [8]1981) 37; ÍD. *Holzwege* (Tubinga 1980) 280-286.

[67] Cf. G. AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*, o.c., 64.

[68] F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Alianza Editorial, Madrid 1993) 49-51.

[69] Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX* (Sal Terrae, Santander 1998) 154-157.

[70] Cf. J.-Y. LACOSTE, «Dieu», en DCTh 329.

[71] Cf. G. VATTIMO - J. D. CAPUTO, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión política y cultura* (Paidós, Barcelona 2010) ; G. VATTIMO, *Adiós a la verdad* (Paidós, Barcelona 2010); ÍD., *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (Paidós, Barcelona 2003) 89-105; S. ZIZEK, *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* (Pre-textos, Barcelona [3]2002). En una línea parecida se ha expresado este filósofo eslovaco reivindicando un cristianismo secularizado desde el radicalismo del amor de la primera carta a los Corintios y el potencial crítico del *Manifiesto Comunista* para que hagan un frente común contra el asalto de los nuevos espiritualismos posmodernos.

universo material y que requiere esa disciplina especial llamada teodicea, una serie de argumentos que tratan de justificar la existencia de ese Dios o esa Diosa frente a los males que vemos constantemente en el mundo» [72]. El Dios bíblico no es *directamente* el Dios de la metafísica, ni el Dios de la moral, ni el Dios de la verdad. Ese dios está muerto. Dios es el Dios de la gracia, de la gratuidad, del amor manifestado en la *kénosis* de su Hijo [73].

e) *La actual interpretación teológico-trinitaria*

La teología actual, tanto protestante como católica [74], ha acogido con fruto y fecundidad las intuiciones de Hegel y ha asumido con discernimiento las críticas sucesivas de Nietzsche, Heidegger, Derrida y Vattimo. No cabe duda de que toda esta andadura filosófica nos ha ayudado a superar el criticismo y el positivismo de corte kantiano, a purificar elementos ajenos a la revelación de Dios que se nos habían adherido a la reflexión teológica y sobre todo a colocar en el centro de la reflexión teológica el misterio trinitario y la cruz de Cristo. También nos ha mostrado la importancia que tienen en el discurso sobre Dios la historia y la negatividad que en ella se ha generado, el don y la gratuidad, la debilidad y el abandono.

Sin embargo, como E. Jüngel ha señalado, existe una utilización insensata y otra sensata de esta afirmación sobre la muerte de Dios [75]. Se puede acoger el impulso y las intuiciones de fondo que subsisten en todas estas expresiones filosóficas como diagnóstico de la cultura y purificación de nuestras representaciones de Dios, pero una vez que nos ha despertado a esta nueva conciencia, tenemos que volvernos con sobriedad a los datos y a las afirmaciones del NT y de la mejor tradición teológica. E incluso, desde ellos, juzgar si las afirmaciones son o no legítimas. Hegel sucumbe a la tentación de abstracción y universalización de la paradoja de la cruz de Cristo (un peligro del que no están exentas ciertas teologías de la cruz contemporáneas: Moltmann y Balthasar). Nietzsche-Heidegger en una desvinculación tan radical del Dios cristiano de la verdad, del bien y del ser que desemboca en un politeísmo o una vuelta a un vitalismo epicúreo desenfrenado. Vattimo en una relativización de Dios hasta tal punto que en realidad Dios deja de ser Dios ante el hombre y sobre el mundo (Absoluto y Trascendente).

Se percibe un déficit trinitario y cristológico a la hora de afrontar esta cuestión. Las categorías cristológicas y trinitarias corren el peligro de quedarse en un vacío especulativo-abstracto desde un deseo auténtico de querer

[72] G. Vattimo, «¿Es la religión enemiga de la civilización?»: *El País* (1-3-2009).

[73] Cf. El fascículo de la revista «Kénose: Du don à l'abandon», *Laval Theologique et Philosophique* 67 (2011), número dedicado al congreso de teología en Quebec, especialmente los artículos de P. Gisel, «Effacement de trascendente en societé contemporaine», 7-24; y R. Hurley, «De la violence divine à l'obéissance esclave. Le Père et le Fils renoncent au pauvoir», 87-110.

[74] Cf. W. Pannenberg, «La doctrina de la Trinidad en Hegel, y su recepción en la teología alemana», en *XXX Semana de Estudios Trinitarios: Pensar a Dios* (Salamanca 1997) 211-227.

[75] E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, o.c., 55-58.

superar una historia anterior. Pero desde la teología no podremos abstraer de tal forma estas afirmaciones que construyamos un sistema que no tenga base en la historia real y concreta de Jesucristo, tal y como se nos ha revelado en la Escritura. Desde el punto de vista teológico solo podemos decir que Dios ha muerto en referencia a Jesús de Nazaret, el Hijo encarnado, en virtud de la *communicatio idiomatum*. No es solo la naturaleza humana de Jesucristo la que padece la muerte *(indivise),* sino la persona del Hijo en cuanto encarnado. Y si le afecta al Hijo, de alguna manera, en virtud de la comunicación intradivina *(perijóresis),* le ha de afectar de forma misteriosa al Padre y al Espíritu. Pero precisamente, en función de comunicación de propiedades entre las dos naturalezas del Verbo y la distinción de las personas divinas, no se lo podemos aplicar de forma monofisita a su naturaleza divina sin tener en cuenta la diferencia entre ambas *(inconfuse)* y menos aún para referirnos al Padre y al Espíritu, o al ser Dios en general. En la muerte del Hijo el Padre queda como garantía de que Dios puede asumir la negatividad de la historia y el pecado de los hombres hasta la muerte en su Hijo, y así puede responder sin que su ser quede comprometido, salvando y otorgando vida a su Hijo (Rom 1,3) y a los hombres (Rom 8,11) por medio de la fuerza de su Espíritu. No podemos ir mucho más allá. Aquí se nos impone un silencio respetuoso ante el misterio de Dios revelado en la muerte del Hijo que la teología tiene que asumir y guardar.

4. La cruz del Hijo y el Espíritu: el fuego del sacrificio y el don entregado

La presencia del Espíritu en la cruz de Cristo puede ser resumida en dos perspectivas: como agente activo que hace posible que Jesús se ofrezca en perfecto sacrificio al Padre, según el testimonio de Heb 9,14; y como agente pasivo en cuanto que es entregado por Jesús y donado a los hombres en el momento en el que expira en la cruz consumando la obra encomendada por el Padre, según el testimonio de Jn 19,30. Se juntan aquí las dos perspectivas de la pneumatología neotestamentaria en su relación con Jesucristo: Ungido por el Espíritu, le conduce y le asiste en la realización de la misión y la voluntad del Padre (portador del Espíritu); exaltado, entrega el Espíritu para convertirse, junto con el Padre, en dador de él a los hombres (dador del Espíritu). Queriendo entender mejor esta presencia del Espíritu en el acontecimiento de la cruz, la teología ha hablado de una *kénosis* del Espíritu Santo. Nos preguntaremos en qué sentido es aplicable a la persona y a la obra del Espíritu este concepto inspirado en el NT con el que se caracteriza la acción de Cristo asumiendo la condición de esclavo (Flp 2,7).

a) *El Espíritu como el fuego del sacrificio*

Jesús fue el Profeta y el Mesías ungido por el Espíritu Santo. Este Espíritu permaneció en él y sobre él para que fuera realizando la misión encomendada por el Padre. En este sentido podemos hablar de una prio-

ridad de este Espíritu en la vida de Jesús en cuanto es el mediador de la voluntad del Padre para Jesús y la persona en la cual el Hijo responde al Padre en absoluta obediencia. «En esta visión cristológica el Espíritu es el "director de escena" que acompaña a la realización histórica de la vida de Jesús hasta la cumbre de la exaltación pascual» [76]. De la misma manera que el Espíritu fue en la vida de Jesús el agente que acompaña a la realización histórica de su misión, *el ámbito* en el cual Jesús realiza su misión encomendada por el Padre, aquí se manifiesta como el agente personal en y por el cual Jesús lleva a consumación su obra (Jn 19,30).

Anteriormente hemos analizado la relación de Jesús y el Espíritu en la encarnación, en el bautismo y en el ministerio público de Jesús. Ahora nos centraremos en el acontecimiento de la cruz. El texto clave en esta perspectiva es Heb 9,11-14, que describe la acción sacrificial de Cristo en el camino que él siguió desde la obediencia para llegar a su posición actual de Sumo Sacerdote acepto a Dios:

> Pero se presentó Cristo como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir, no de este mundo. Y penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna. Pues si la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza de vaca santifica con su aspersión a los contaminados, en orden a la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto a Dios vivo!

Este fragmento forma parte de la segunda sección de la gran exposición central de la carta: Heb 8,1-9,28 [77]. Su autor anuncia en 8,1 que ha llegado «al punto capital de su predicación». No es solo el punto más importante, sino aquel que permite recapitular todo lo que se ha dicho anteriormente. ¿Y dónde está este punto central? ¿A qué está haciendo referencia? Al sacerdocio de Jesucristo, o, mejor dicho, al *proceso* y al *camino* por el cual Cristo ha sido constituido sumo sacerdote y ha sido sentado a la derecha de Dios: «La sección central nos invita a considerar el camino que siguió Cristo para llegar a su posición actual de Sumo sacerdote acepto a Dios. Este camino es el de una ofrenda sacrificial de un género totalmente nuevo, gracias a la cual Cristo llegó verdaderamente a la perfección» [78]. El autor, en vez de contentarse con una descripción *estática* del Cristo glorificado, pone de relieve el camino trazado por Jesús y la transformación que se llevó a cabo en él. La expresión utilizada «ser hecho perfecto» o «ser llevado a la perfección» para el AT era la forma

[76] M. Bordoni, «El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblica sistemática»: *EstTrin* 34 (2000) 3-31; aquí 3.

[77] Cf. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos...*, o.c., 181-209, esp. 205-209; Íd., «El sacrificio que hace perfecto», en *El mensaje de la Carta a los Hebreos* (CB 19; Verbo Divino, Estella [9]1998) 48-52; Íd., *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo* (San Pablo, Madrid 2005) 81-90; 97-118.

[78] Íd., «El sacrificio que hace perfecto», a.c., 48.

de designar la consagración del sacerdote. Cristo, aun siendo Hijo, ha llegado a esta perfección a través del sufrimiento y la obediencia (Heb 2,5.10) y solo se ha convertido en Sumo Sacerdote cuando ha sido exaltado a la derecha de Dios (Heb 4,14; 7,25.28; 8,1s).

El autor de la carta a los Hebreos sitúa en un claro contraste el sacerdocio y el culto sacrificial *antiguos* con el culto sacrificial y el sacerdocio *nuevo* de Jesucristo. ¿Y dónde está esa novedad radical entre uno y otro? La diferencia más importante está en la ofrenda y el sacrificio que realiza el sumo sacerdote: mientras que el sacerdote del AT tiene que ofrecer dones y sacrificios, Jesús se ofrece a sí mismo. Aquí está la novedad radical del sacerdocio de Cristo: el carácter personal de la ofrenda y del sacrificio. Mientras que los sacerdotes del AT tenían que distanciarse y distinguirse de la ofrenda ofrecida, en el caso de Cristo se trata de un sacrificio personal y existencial: «se ofreció a sí mismo». Una expresión única y nueva construida por el propio autor de la carta a los Hebreos, que subraya el aspecto de la abnegación voluntaria que caracteriza la pasión de Jesús (parte activa) y presenta a Cristo como víctima sacrificial (aspecto pasivo).

En este contexto hay que entender la expresión «*por el Espíritu eterno*», un hápax bíblico, que puede significar el Espíritu Santo, la divinidad de Cristo o una cierta disposición interior del espíritu[79]. Aquí optamos, siguiendo a A. Vanhoye, por interpretarlo en el sentido que se refiere al Espíritu Santo. ¿Por qué el autor de la carta a los Hebreos ha elegido esta expresión, Espíritu *eterno,* en vez de la habitual Espíritu *Santo?* El autor prefiere esta designación para expresar mejor la relación de lo que se dice aquí del Espíritu con la redención eterna (9,12) y la herencia eterna (9,15) que se obtienen también gracias al Espíritu, así como para expresar la relación con el sacerdocio eterno (7,16s). El versículo afirma que Jesús fue ese sacerdote capaz de realizar el sacrificio ofreciéndose a sí mismo porque le asistió el *Espíritu eterno* como fuerza ascensional para elevarse hacia Dios, ya que en eso consistía ofrecer el sacrificio: hacer subir a la víctima hasta Dios y transformar una realidad mediante la entrada en relación con Dios, hacer sagrado. Él ocupa *simbólicamente* el lugar que tenía el fuego venido del cielo o el fuego de Yahvé en los sacrificios de la Antigua Alianza (Lev 9,24; 1 Re 18,38; 2 Crón 7,1; 2 Mac 1,22; 2,10). «De hecho, el verdadero fuego del cielo no es sino el Espíritu Santo, único capaz de realizar la transformación del sacrificio»[80].

Para llegar a esta conclusión hay que tener en cuenta dos cosas. La primera es que esta vinculación del Espíritu y el fuego no es inhabitual en la Escritura. En los Evangelios sinópticos aparece en relación con el bautismo de Jesús (Mt 3,11; Lc 3,16), en Hechos de los Apóstoles es unido a la venida del Espíritu en Pentecostés (Hch 2,3) y en el libro del

[79] Esta expresión se ha interpretado hasta hoy en tres sentidos: El Espíritu Santo; la divinidad de Cristo; una cierta disposición del espíritu. Cf. A. VANHOYE, «Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14»: *Biblica* 64 (1983) 263-274. Más que aclarar de forma directa esta cuestión, responde de forma indirecta desde la asociación veterotestamentaria de Espíritu y fuego del sacrificio.

[80] A. VANHOYE, «El sacrificio que hace perfecto», a.c., 51.

Apocalipsis a una de las visiones del profeta (Ap 4,5). En la misma carta a los Hebreos aparece en 1,7 citando Sal 103,4, y en Heb 12,29 con una cita de Dt 4,24: «nuestro Dios es fuego que consume». La segunda, una comprensión bíblica del sacrificio en general y del sacrificio de Cristo en particular, ya que esta palabra se ha cargado de un sentido que nada tiene que ver con el sacrificio, al menos tal y como es comprendido en la tradición cristiana[81].

El sacrificio es algo que supera las fuerzas humanas y para que se lleve a cabo se necesita de la intervención de Dios. En el sacrificio de Cristo el fuego de Dios es el Espíritu Santo, el único capaz de realizar la transformación sacrificial (cf. Rom 15,16). El Espíritu eterno es la fuerza interna que recibe Jesús en su relación personal con el Espíritu, y con la que transforma su muerte en sacrifico[82]. El Espíritu se manifestó inspirándole una adhesión perfecta a la voluntad de Dios y llevándolo a la solidaridad fraterna con los hombres hasta la muerte. Cristo fue sacerdote fiel a Dios y solidario con los hombres, sacerdote capaz, por haber estado lleno de la fuerza del Espíritu Santo, fuerza de la caridad. Ardiendo de caridad es como Cristo quedó transformado en un sacrificio agradable a Dios[83]. Jesús dejó al Espíritu de Dios penetrar a fondo su existencia humana, incluso en su muerte trágica, para que lo transformara todo en ofrenda perfecta[84].

b) *El don del Espíritu en la muerte de Jesús*

La relación entre Jesús y el Espíritu en el evangelio de Juan posee unas características especiales. Mientras que en los sinópticos se pone de relieve a Jesús como portador del Espíritu, el evangelista Juan caracteriza a Jesús, fundamentalmente, como dador del Espíritu. Los sinópticos resaltan la unidad Espíritu-Jesús como forma de expresar la condición filial de Jesús. Juan resalta la unidad Padre-Hijo (yo y el Padre somos uno) para convertir a ambos en sujetos del don del Espíritu. Este don acontecerá en el momento de la glorificación de Jesús:

[81] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei,* X.

[82] Cf. A. VANHOYE, «Esprit éternel...», a.c., 273s.

[83] ÍD., *Sacerdotes antiguos...*, o.c., 208s. En este mismo sentido lo interpreta Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem,* 40: «El Hijo de Dios, Jesucristo, como hombre, en la ferviente oración de su pasión, permitió al Espíritu Santo, que ya había impregnado íntimamente su humanidad, *transformarla en sacrificio perfecto* mediante el acto de su muerte, como víctima de amor en la cruz. Él solo ofreció este sacrificio. Como único sacerdote "se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios" (Heb 9,14). En su humanidad era digno de convertirse en este sacrificio, ya que *él solo* era "sin tacha". Pero lo ofreció "por el Espíritu eterno": lo que quiere decir que el Espíritu Santo actuó de manera especial en esta autodonación absoluta del Hijo del hombre para transformar el sufrimiento en amor redentor».

[84] JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem,* 41: «En el Antiguo Testamento se habla varias veces del "fuego del cielo", que quemaba los sacrificios presentados por los hombres (Lev 9,24; 1 Re 18,38; 2 Crón 7,1). Por analogía se puede decir que el Espíritu Santo es el *"fuego del cielo" que actúa en lo más profundo del misterio de la cruz.* Proviniendo del Padre, ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo en la *divina realidad de la comunión trinitaria».*

> El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús, puesto en pie, gritó: «Si alguno tiene sed, venga ■ mí, y beba el que crea en mí», como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado (Jn 7,37-39).

La glorificación de Jesús acontece ya en su crucifixión. A diferencia de Pablo y de los sinópticos, para quienes la crucifixión es la hora de las tinieblas y del oscurecimiento de la gloria del Hijo, para Juan es el momento de su exaltación y de la manifestación de su gloria[85]. En la muerte de Jesús en la cruz se revela la máxima unión entre el Padre y el Hijo (teología), se lleva a consumación la obra realizada por Jesús y encomendada por el Padre (soteriología), el surgimiento de la nueva comunidad desde el acogimiento mutuo de la Madre de Jesús y Juan, el discípulo amado (eclesiología), y la entrega libre del Espíritu (pneumatología)[86].

Jesús en el momento supremo de la muerte dijo en la cruz: *«Todo está cumplido.* E inclinando la cabeza *entregó el espíritu»* (Jn 19,30). La expresión tiene un primer significado indiscutible. Juan nos relata el momento de la muerte de Jesús subrayando la muerte de Jesús como una acción consciente, como aceptación del destino del Padre a la muerte y como entrega obediente y libre de sí mismo al Padre[87]. La muerte de Jesús es la cumbre de la cristología de san Juan según su particular perspectiva. Ella es el triunfo escondido del Hijo en su camino hacia el Padre después de haber llevado a su plenitud la obra encomendada por él (Jn 13,1-3). Contrasta esta perspectiva con la de los sinópticos, especialmente la de Marcos y Mateo, que subrayan el abandono del Padre en el momento de la muerte de Jesús. Frente a esta perspectiva, o junto a esta, el evangelio de Juan nos presenta a un Jesús en perfecta comunión de conocimiento, de acción y de vida con el Padre: «El que me envió no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada» (8,29). «Mirad, va a llegar la hora, es decir, ya ha llegado, en la que os dispersaréis y me dejaréis solo, aunque no estoy yo solo porque el Padre está conmigo» (16,32)[88].

¿Se ha agotado el sentido de esta expresión diciendo que con ella Juan quiere decir sin más que Jesús murió? Cada vez son más los exegetas que detrás de este versículo descubren el sentido implícito de *entregar y trasmitir* referido al don del Espíritu[89]. En verdad no tienen por qué excluirse ambos sentidos, sabiendo además que no es inhabitual en el evangelio de Juan ese «juego» del doble sentido de los términos que tantas veces hace con el lector. Por eso, podemos afirmar que «la expresión "entregar el

[85] D. RUDMAN, «The Crucifixión as Chaoskampf: A new reading of the Passion Narrative in the Sinoptic Gospel»: *Biblica* 84 (2003) 102-107, en donde desde el trasfondo del AT, Jesús es presentado como una figura que instaura una nueva creación enfrentándose al poder caótico.

[86] Cf. Ch. SCHÜTZ, *Introducción a la pneumatología,* o.c., 185s.

[87] R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium.* III: *13-21* (Freiburg-Budapest 2000) 332. Este autor se opone a la interpretación pneumatológica de este texto.

[88] Ibíd., 333.

[89] Ch. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio* (Cristiandad, Madrid 1978) 441 n.18: «Es posible también que al morir "entregó" o legó el Espíritu a los que dejó tras de sí».

espíritu" puede significar sencillamente "morir", pero en el contexto del relato joánico se refiere claramente al don del Espíritu (Jn 7,39; 14,25s; 16,7)»[90]. Dos razones dan para ello. La primera se refiere a la utilización conjunta de las palabras griegas *paradídomi* y *pneûma*. No es una expresión habitual para referirse a la muerte sin más. «En toda la literatura clásica griega esa expresión no aparece referida a la muerte»[91]. Más bien hay que pensar en que el evangelista tiene ante la vista el don del Espíritu Santo[92]. En segundo lugar, hay que tener en cuenta el contexto simbólico en el que Juan interpreta la muerte de Jesús, en concreto en la relación entre Jn 7,37-39 y Jn 19,30-34. La relación entre el agua y el Espíritu es habitual en el evangelio de Juan (cf. Jn 3,5-8; 7,37s; 19,34). Ese don del Espíritu es otorgado a través del agua que mana del costado de Cristo: «En el momento de la muerte de Jesús en la cruz todo está cumplido y el torrente vivificador, que es el Espíritu (7,38), rompe a brotar (19,34) para la salvación del hombre... Del cuerpo crucificado de Cristo mana la corriente que da vida: el agua, que es el Espíritu concedido a los que creen en él (7,38-39), el agua de la que si un hombre bebe nunca más tendrá sed (4,14), y la sangre, que es "verdadera bebida" (6,55)»[93]. Del costado abierto del cuerpo muerto de Jesús fluye la corriente de la vida y la salvación[94]. De esta forma podemos afirmar que, según la teología joánica, «la muerte-elevación del Hijo es el lugar de la efusión del Espíritu»[95]. La muerte de Cristo es el centro donde confluyen la cristología, soteriología, la penumatología y eclesiología joánicas. La comprensión de la muerte de Cristo como glorificación hace posible que esta interpretación no choque con la donación del Espíritu por el Resucitado en Jn 20,19-21.

c) *La pasión y la «kénosis» del Espíritu Santo*

Para subrayar la perspectiva trinitaria de la *kénosis* y muerte de Jesús en la cruz, algunos teólogos han hablado de una *kénosis*[96] o pasión[97] del Espíritu Santo. Siendo conscientes de que solo hay *kénosis* donde hay encarnación, cuerpo y humanidad, las preguntas que suscita esta interpre-

[90] S. GUIJARRO OPORTO, *Los cuatro evangelios* (Sígueme, Salamanca 2010) 508; en el mismo sentido se pronuncia J. Zumstein (ver nota 93) y la nota de la TOB a Jn 19,30 (p.2345).,

[91] F. PORSH, *El Espíritu Santo defensor de los creyentes,* o.c., 103.

[92] Jn 1,32s; 3,5-8; 4,23; 6,63; 7,39; 14,17.26; 16,13; 20,22; 1 Jn 4, 2.6.13. Cf. F-M. BRAUN, *Jean le théologien,* III (París 1966) 151s : «Es esta al menos una buena razón para pensar que usando la expresión singular *parédoken tó pneûma,* intentaba significar que, al coronar su obra terrena con su muerte voluntaria, Jesús dio al mundo el don del Espíritu Santo». Dodd, Braun, Brown, Porsch, Cothenet, Zumstein, Guijarro, etc., optan por esta posibilidad de interpretación del texto. Schnackenburg, por el contrario, piensa en la dirección opuesta.

[93] Ch. H. DODD, *Interpretación del cuarto Evangelio,* o.c., 441; 428.

[94] R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevsangelium* 13-21, o.c., 333.

[95] J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21)* (Labor et fides, Ginebra 2007) 254.

[96] S. BULGAKOV, *Le Paraclet,* o.c., 211s; Y. CONGAR, *Sobre el Espíritu Santo,* o.c., 97: Congar no utiliza esta expresión en su teología sobre el Espíritu Santo, sino que constata que se ha hablado de la *kénosis* (cursiva en el propio texto para matizar su uso) del Espíritu Santo para expresar «una especie de eclipse del Espíritu Santo detrás del fruto que procura».

[97] J. RATZINGER, *Mirar al traspasado,* o.c., 50, n.9.

tación son evidentes: ¿En qué sentido podemos hablar de una *kénosis* del Espíritu? ¿Hay legitimidad para ello? ¿Significa de hecho un avance en la historia de la teología? ¿Enriquece la reflexión teológica? ¿Qué aspectos positivos y negativos tiene el uso de esta expresión para referirse a la acción del Espíritu en la economía salvífica?

Ante todo, tal y como ya hemos sugerido más arriba, hay que decir que no hay ningún texto bíblico que nos hable de esta *kénosis* o que pueda ser utilizado indirectamente para justificar mínimamente esta expresión [98]. Ni siquiera en la tradición patrística. El primer autor que la ha utilizado ha sido el teólogo ruso Sergei Bulgakov, aunque posteriormente ha sido asumida con ciertas restricciones por teólogos católicos como Yves Congar y Hans Urs von Balthasar, entre otros. También la teología protestante se ha hecho eco de ella. Aquí podemos citar a Jürgen Moltmann, L. Dabney y Werner Thiede. Para poder hablar de esta *kénosis* o autolimitación del Espíritu tenemos que afirmar con claridad dos cosas. En primer lugar, la *kénosis* del Espíritu, siendo diferente de la del Hijo, hace referencia a ella. La *kénosis* define todo el camino histórico de Jesús, desde su encarnación hasta su muerte. Si este camino lo hemos visto desde una perspectiva dinámica y pneumatológica no parece erróneo que también sea visto desde esta perspectiva el momento supremo de su entrega a la muerte en la cruz. En este sentido podemos decir que en cierta medida el Espíritu Santo tiene que participar en el misterio de esa *kénosis*. La *kénosis* histórica y concreta del Hijo es así el punto de referencia permanente para todo posible discurso sobre la *kénosis* de Dios.

Y en segundo lugar, que la utilización que hagamos de ese término tiene que ser realizada desde la analogía, que recordemos que nos impone siempre la posibilidad de una semejanza en la mayor desemejanza. El propio autor que acuñó la expresión da razón de esta diferencia:

> De forma diversa que la *kénosis* del Hijo, el Espíritu Santo, descendiendo al mundo, no deja el cielo y no se vacía de su divinidad. Su función no es la humanización de Dios, como en la encarnación, sino la divinización del hombre, que pone en comunicación con su vida divina. La *kénosis* del Espíritu Santo no consiste en el vaciamiento de sí, en un vaciarse de su divinidad, sino en una autolimitación voluntaria, en un sujetarse el inconmensurable a la medida... Este «adaptarse» del amor de Dios y esta condescendencia es exactamente la *kénosis* del Espíritu [99].

Para Y. Congar, la *kénosis* del Espíritu consiste ante todo en la manera en que el Espíritu se revela y manifiesta en la economía de la salvación [100]. No lo hace desde el pronombre personal «Yo», como lo han hecho el Padre y el Hijo (H. Mühlen), sino a través de los frutos y actos que él inspira secretamente. De tal forma es así que el famoso olvido que se ha dado en la teología católico-occidental del Espíritu Santo se debe a que esta persona no se ha hecho objeto de revelación en sí misma, sino que es

[98] Cf. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità* (Roma 2002) 51-63.
[99] S. BULGAKOV, *Le Paraclet*, o.c., 333.
[100] Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 16.

el horizonte único desde el cual podemos conocer al Padre y al Hijo [101]. El Espíritu es pura relación y referencia al Padre y al Hijo, a quienes da a conocer, y a los hombres, a quienes hace entrar en la comunión divina. El Espíritu es el ser para otro obrando la comunión con el otro. Conocemos al Espíritu por la realización y el fruto que produce y provoca en nosotros, no en sí mismo: «Una especie de *kénosis* del Espíritu Santo. Se vaciaría, de alguna manera, de su propia personalidad para ser todo relativo, por un lado a «Dios» y a Cristo, y, por otro, a los hombres llamados a realizar la imagen de Dios y de su Hijo» [102]. En la pasión del Hijo, el Espíritu es Espíritu del Padre, mostrándole y revelándole la voluntad del Padre de entregarse a la muerte por la salvación de todos. Pero es a la vez Espíritu del Hijo, por el que el Hijo puede llevar a su consumación y plenitud la obra encargada por el Padre en obediencia perfecta y absoluta a su voluntad.

IV. RESURRECCIÓN DE CRISTO Y ENVÍO DEL ESPÍRITU

1. La resurrección de Cristo en perspectiva trinitaria

Si la teología ha hecho un gran esfuerzo por establecer la relación entre la vida terrena de Jesús y la muerte del Mesías para así encontrar el sentido salvífico que Jesucristo dio a su propia muerte, en este momento nos toca establecer la relación decisiva que existe entre muerte y resurrección para que la fe en él no quede vana y sin fundamento. Si en la muerte es el Hijo quien en obediencia se entrega al Padre en el Espíritu (Heb 9,14), en la resurrección es el Padre quien responde a esta obediencia y fidelidad del Hijo resucitándolo por la fuerza del Espíritu (Rom 1,3) y exaltándolo a su derecha [103].

La resurrección es un acontecimiento en el que está implicada toda la Trinidad y en el que se revela de forma específica cada una de las personas divinas: la acción del Padre sobre el Hijo por medio de la fuerza recreadora del Espíritu. «La resurrección del Hijo muerto se ve como la obra del Padre. Y en estrecha relación con la resurrección está la infusión del Espíritu divino. El que Dios envió a nuestro corazón el "Espíritu de su Hijo" (Gál 4,6) es lo que hace que la realidad objetiva se convierta para nosotros en realidad existencial» [104]. En la resurrección del Hijo por el Padre con la fuerza y la gloria del Espíritu se pone de manifiesto la comprensión de Dios y, desde esta, su real y precisa relación con el mundo, tal como hemos podido ver anteriormente. La resurrección es una acción divina trascendente y en cuanto tal es una obra de toda la Trinidad en la que cada una de las personas obran juntas y manifiestan su propia originalidad (CEC 648).

[101] Cf. H. MÜHLEN, «El acontecimiento Cristo como acción del Espíritu Santo», en *Mysterium Salutis,* III (Cristiandad, Madrid ²1980) 960.
[102] Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* o.c., 16. Cf. ibíd., 428.
[103] H. KESSLER, *La resurrección de Jesús,* o.c., 234-343.
[104] H. U. VON BALTHASAR, *El misterio pascual,* o.c., 771.

a) *Acción de Dios y revelación del Padre*

Los textos más primitivos en el Nuevo Testamento que hablan de la resurrección de Jesús tienen a Dios (Padre) como autor y agente principal de ella (Rom 6,4; 8,11; 10,9; 2 Cor 4,14; Ef 1,20). La resurrección de Cristo remite al Padre como respuesta paterna a la obediencia filial del Hijo. La muerte es acción del Hijo en absoluta comunión (en el Espíritu) al Padre. La resurrección es acción del Padre regalándole la comunión de vida plena (en el Espíritu) al Hijo[105]. El *Abba* que Jesús había dirigido a Dios, en escandalosa intimidad y en absoluta obediencia, encuentra aquí su revelación más precisa. Los textos de los Hechos de los Apóstoles ponen en profundo contraste la acción de los hombres matando a Jesús y la acción de Dios resucitándolo, para así, constituirlo en Mesías y Señor[106]. Un testimonio que concuerda con la interpretación de Sal 2,7 (Hch 13,32s; Rom 1,4) y Sal 110,1 (Mc 12,36 par; 14,62 par; Hch 2,34; 5,31; 7,55; Rom 8,34; 1 Cor 15, 25; Ef 1,20; Heb 1,13; 10,12s; 1 Pe 3, 22, etc.), decisivos para el desarrollo de la cristología del NT[107].

Las cartas de Pablo también afirman sin ambigüedad que la iniciativa en la resurrección es del Padre (Rom 6,4; 8,11), en analogía con la acción de Dios en el acto creador. Esta acción, como en la creación, no se produce por mediación humana, sino que es una acción directa de Dios. El mismo Dios que llama a la existencia a lo que no es mediante la fuerza de su palabra, es aquel que da vida a los muertos (Rom 4,17). La resurrección de Cristo es un hecho nuevo e inaudito que nadie podía sospechar. Sin embargo, desde la luz nueva que nos ofrece, podemos realizar una mirada retrospectiva y así establecer una continuidad con la acción de Dios en el mundo: en la creación, en su providencia, en su alianza y en su encarnación. La resurrección se convierte en la máxima expresión de la relación entre Dios y el mundo, donde esta relación llega a su cima. Negar la acción de Dios en la resurrección de Jesús es negar las consecuencias últimas de la relación que Dios ha establecido con el mundo en su providencia, alianza y encarnación. Así, a la inversa, la acción de Dios en la resurrección puede ser comprendida desde la lógica del Dios creador que de la nada saca el ser (2 Mac 7,14), del Dios providente que hace alianza con su pueblo (Jer 31,30) y camina en solidaridad junto a él compartiendo el sinsentido y la muerte del destierro.

[105] Hay que tener en cuenta que para algunos exegetas la expresión más primitiva —según la historia de la redacción— sobre la resurrección es la que afirma que Jesús *resucitó*. Posteriormente se habla de *ser resucitado por Dios* y por último se introduce la *mediación* del Espíritu. Cf. J. KREMER, «egeíro», en DTNT I, 1139.

[106] J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, I (Sígueme, Salamanca 2003) 347: En Hch 2,24 «Lucas atribuye la resurrección de Cristo al Padre, cosa que hará de nuevo en 2,32; 3,26; 13,33.34; 17,31. En Lc 24,6.34 se utiliza más bien la voz pasiva de *egeirein*, "resucitar"; la voz activa de este verbo con Dios como sujeto se da en 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37. La resurrección es así descrita no como logro de Jesús, sino como resultado de la acción poderosa de Dios (cf. Hch 10,41; 17,3)».

[107] P. GRELOT, *El misterio de Cristo en los Salmos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2000); J. D. G. DUNN, *Did the first Christians worship Jesus?*, o.c., 102s.

Dios ha quedado definido en el Nuevo Testamento como el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que le resucitó de entre los muertos. Esa es su seña de identidad.

Desde esta acción teodrámatica y altura teológica podemos decir que la resurrección es un acontecimiento *real* en la humanidad de Jesucristo. Dios se había relacionado con el mundo de tres formas: en la acción creadora de Dios constituyendo la realidad fuera de sí mismo (creación); en la acción creadora en cuanto actividad constante y conservadora de esa creación por medio de las criaturas (creación continua); en la acción especial y providente que guía y va conduciendo a esta creación a su destino (providencia). La resurrección es una acción nueva de Dios que puede ser ilustrada en la continuidad que muestra con la acción creadora, conservadora y providente de Dios en el mundo, pero en realidad va más allá de todas ellas, siendo la resurrección la acción de Dios que ilumina y explica en su raíz última qué significa que Dios sea creador y providente. Dios entra en relación con el mundo *actuando* realmente en él[108]. Y la resurrección es la acción de Dios radicalmente innovadora sin mediación humana alguna y que va más allá del horizonte de la esperanza humana universal. Por esta razón, la resurrección no solo transforma el tiempo en su pasado, iluminándolo y reinterpretándolo, o hace posible que este pasado se haga contemporáneo en el presente, sino que ante todo tiene una incidencia en el futuro.

La resurrección es el anticipo de la realidad futura, del futuro escatológico. Ella es signo y expresión del triunfo definitivo de Dios en medio de la historia. Ella es el lugar donde ha acontecido el verdadero giro escatológico del cambio de los eones que toda la apocalíptica judía situaba al final de los tiempos. Ella es signo y expresión de la salvación definitiva. La resurrección son las arras que anticipan en certeza y esperanza lo que el ser humano con toda la creación está llamado a ser. Por esta razón, la resurrección es una realidad que se convierte en aliento de todo camino y peregrinación de este hombre en la historia, y, a la vez, en acicate que siempre tira de él hacia realidades mejores y superiores, pues su salvación, en cuanto plenitud de ser y de vida, no puede ser alcanzada desde él mismo y la obra de sus manos. En este sentido la resurrección es un acontecimiento *escatológico*. La acción nueva de Dios sobre la humanidad de Jesús es un acontecimiento real y escatológico, que acontece en la historia y que a su vez va más allá de ella. Ella es un acontecimiento real que tiene que ver con la historia, hasta el punto de que la resurrección de Cristo se convierte en su sentido último y en su destino anticipado. Pero, a la vez, no puede reducirse a un hecho histórico normal o verificarse históricamente como otras acciones realizadas por Jesús en su vida terrena. La resurrección de Cristo tiene que ver con la historia, pero, a su vez, la trasciende. Afecta a la historia y al tiempo de los hombres, pero es un acontecimiento definitivo que nos está anticipando el final y el destino último de la humanidad, atravesando el ritmo del tiempo y el espesor de la historia de la humanidad, transfigurándolos.

[108] Cf. H. KESSLER, *La resurrección de Cristo*, o.c., 234-243.

b) *Acción sobre Jesucristo y revelación del Hijo*

La resurrección es la respuesta que el Padre otorga a la absoluta fidelidad del Hijo, donde el primero acredita y justifica la pretensión mesiánica de Jesús revelada implícitamente en sus hechos y en sus palabras. La resurrección es así una luz nueva desde la que se reinterpreta toda la vida anterior de Jesús y desde la que se nos revela a nosotros la verdadera naturaleza de la filiación de Jesús: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7 releído en Hch 13,33 y Heb 1,5; 5,5). La resurrección revela en plenitud la filiación divina de Jesús y la constituye en su dimensión señorial (Rom 1,3s). La acción de Dios en la resurrección de Jesús no tiene solo un carácter epifánico, manifestativo y acreditativo del ser y de la misión de Cristo como Mesías e Hijo de Dios, sino realmente constitutivo, si hacemos caso de los textos de las cartas de Pablo y de Hechos de los Apóstoles que nos ofrecen un estadio de una cristología incipiente (Rom 1,1-3). La filiación divina de Jesús, que había sido proclamada en el bautismo (Lc 3,22) y que Jesús había vivido durante toda su vida terrena, se manifestó solemnemente en la resurrección (Hch 13,33). El Hijo adquiere la condición de Hijo de Dios en su humanidad con todo su poder (Rom 1,3s). Sin necesidad de caer en un adopcionismo, podemos afirmar con toda su verdad la plena constitución filial de Jesús en la resurrección. Él siempre es el Hijo, pero en cuanto encarnado, tuvo que serlo humanamente en el nivel de conciencia que cada momento requería. Por esta razón, cuando su cuerpo es glorificado por el Padre con la fuerza del Espíritu, él es constituido Hijo de Dios en poder, es decir, en plenitud divina y humana. Si la encarnación del Hijo es real hasta el extremo posible de la vida del hombre, entonces también ha de serlo la acción de Dios en su muerte y su resurrección. En la resurrección es *establecido* como Hijo de Dios y Señor en toda su dimensión universal (Flp 2,11; Hch 2,34-36; 3,34s).

La experiencia de la resurrección abarca al Jesús vivo y a los discípulos vivificados. La experiencia pascual de los discípulos presupone el acontecimiento de la resurrección. Solo porque Jesús verdaderamente ha resucitado y se ha dado a ver a los discípulos dándoles ojos nuevos (y en este sentido resucitando en ellos), estos pueden tener experiencia de la resurrección de Jesús en persona y de la transformación que este hecho, acogido en la fe, realiza en los creyentes. No continúa la causa de Jesús en los apóstoles, ni resucita Jesús en la experiencia de los discípulos, sino que el mismo Jesús resucitado se hace presente a ellos iniciando una nueva forma de presencia y compañía. Es el Resucitado quien les otorga su Espíritu como mediador en ese doble proceso de interiorización y universalización de la salvación ya acontecida.

Hay dos tentaciones a la hora de enfrentarse a la resurrección de Cristo[109]. La primera consiste en comprenderla desde una perspectiva subjetiva como una continuación de la causa de Jesús en la vida y misión de los discípulos. Las apariciones no serían más que alucinaciones o es-

[109] Cf. F. G. BRAMBILLA, *El Crucificado resucitado. Resurrección de Jesús y fe de los discípulos* (Sígueme, Salamanca 2003).

tados psicológicos exaltados que se producen dentro de la conciencia de los discípulos. Jesús resucitó, solo, en la fe de los discípulos. Es una postura excesivamente racionalista. La segunda, y como reacción a esta, opta por asumir una perspectiva excesivamente objetivista, que se acerca al fundamentalismo. Esta postura «considera la resurrección de Jesús como el gran acontecimiento milagroso efectuado en Jesús por Dios, en cierto modo aisladamente, constatable y demostrado partiendo del sepulcro vacío y de las apariciones, entendidas en sentido ocular y táctil, independientemente y fuera de toda experiencia de fe»[110], como si Jesús resucitado pudiera ser visto con los ojos y ser tocado por las manos como vemos y palpamos a un hombre de carne y hueso. La resurrección es comprendida casi como una rehabilitación del cadáver, confundiendo la corporalidad de la resurrección que asegura la identidad y continuidad del crucificado con el resucitado, con la identidad material y corpuscular del cadáver. No se puede separar la realidad objetiva (acontecimiento) de la implicación subjetiva de la conciencia creyente (experiencia de fe)[111].

c) *Acción del Espíritu*

La filiación divina de Jesús *en poder* se actúa en virtud y en la fuerza del Espíritu. El Padre resucita a Jesús en el Espíritu. El Espíritu de Dios, que en el AT se relaciona con la fuerza creadora en el origen del mundo (Gén 1,2) y con la fuerza que robustece al hombre para que de los huesos secos pueda salir nuevamente vida (Ez 37,5), ahora se refiere a la fuerza y la *dynamis* desde la que el Padre resucita a su Hijo y quien obrará en nosotros la resurrección futura: «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11). Debido a la centralidad que tiene el Espíritu en el capítulo 8, Pablo cambia la afirmación usual de aplicar al Padre la acción de la resurrección (Rom 4,24; 10,9; 1 Cor 6,14; Gál 1,1; cf. 1 Pe 1,21) y añade que la resurrección de Cristo se debe a la acción de Dios por medio del Espíritu. La resurrección de Cristo se realiza por medio del Espíritu y desde la resurrección de Jesucristo los creyentes recibimos el don del Espíritu (Gál 4,4). La acción vivificante del Espíritu no se reduce a la resurrección de Cristo, sino que esta fuerza del Espíritu se proyecta hacia la resurrección futura de los creyentes[112]. El Espíritu de Dios no es solo el ámbito o la fuerza en la que el Hijo es resucitado por el Padre, sino que es el aliento del Resucitado que él comunica a sus discípulos y en ellos a toda la humanidad, para que sea llevada y conducida al mismo lugar donde ahora está ya la humanidad glorificada del Hijo, que es el Primogénito de todos los hermanos.

[110] H. KESSLER, *La resurrección de Jesús,* o.c., 226.
[111] Ibíd., 227.
[112] A. PITTA, *La Lettera ai Romani,* o.c. 293.

2. El Espíritu de Jesús resucitado

En el capítulo tercero ya habíamos hablado de una de las dos perspectivas existentes sobre la relación entre el Espíritu y Jesús. Ahora tenemos que fijarnos en la otra que ya allí solo habíamos dejado apuntada. Esta es desarrollada sobre todo en la teología de Juan y en las cartas de Pablo. El camino iniciado por Lucas, viendo a Jesús no solo como el hombre carismático guiado por el Espíritu, sino el portador de ese Espíritu y sujeto libre en el cual el Espíritu se revela, tenemos que profundizarlo a través de la teología de Juan y Pablo. Ambos ponen de relieve que Jesús es Señor del Espíritu, llamando a este el Espíritu del Hijo.

Aunque el Espíritu que está presente en la economía veterotestamentaria conduciendo la historia a la plenitud de Cristo es el mismo que es entregado en Pentecostés (Hch 2,1-13; Jn 20,19-21), este don del Espíritu Santo después de la resurrección del Señor supone una *radical novedad* para los hombres. La novedad que trajo Cristo a la historia trayéndose a sí mismo (Ireneo de Lyon) tiene que repercutir también en la novedad del don del Espíritu. Si Cristo es decisivo en la comprensión de Dios como Dios Padre, él también lo es para entender la donación del Espíritu que nos hace hijos. El Espíritu con el que fue ungido Jesús y ha estado presente en su humanidad fortaleciéndola y santificándola, se ha ido habituando a habitar en la medida propia del mundo finito, para que cuando sea dado por medio de Cristo a los hombres haya una mayor sintonía e inhabitación entre ambos[113]. Los hombres reciben ahora el Espíritu que los hace hijos (Gál 4,4-6) y no solo instrumentos de los que este se apodera o abandona para una misión determinada (1 Sam 16,13.14). Cuando este Espíritu estaba presente en la vida de Jesús se mostró como el *Espíritu de Dios* (del Padre), ahora en cuanto don de Jesús resucitado se nos muestra como *Espíritu del Hijo.* Esto no significa ni una subordinación del Espíritu al Hijo, ni una minusvaloración de su identidad personal en beneficio de las otras dos personas divinas. El Espíritu es el don de Cristo resucitado (Jn 20,19-21) que se convierte en el principio dinámico de la misión y de la vida de la Iglesia (Hch 1-28) haciendo efectiva la salvación como ser en Cristo (Rom 8) y constituyéndose de forma permanente en la memoria viva y el intérprete de la palabra de Jesús en su ausencia física (Jn 14-16).

3. Cristo y el don del Espíritu

Las afirmaciones sobre el Espíritu en el evangelio de Juan tienen un perfil bastante particular[114]. Parece que no le llaman la atención los aspectos que parecían importantes para los otros evangelistas: irrupción del Espíritu, manifestaciones extraordinarias, milagros, fenómenos extáticos. Las

[113] Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III,17,1-2.
[114] Cf. A. PITTA, *La Lettera ai Romani,* o.c., 183s.

palabras y las obras de Jesús no se ponen en relación con la presencia del Espíritu en él, sino en la relación íntima con el Padre. Mientras que en los sinópticos la relación de Dios y Jesús se expresa desde la relación que Jesús tiene con el Espíritu, en Juan esta relación se expresa en términos de relación filial o en términos de la unidad de vida y acción que el Hijo tiene con el Padre. Desde aquí se puede entender por qué para Juan el Espíritu es enviado indistintamente o a la vez por el Padre y por el Hijo. Sin embargo, esto no significa que el Espíritu esté minusvalorado en este evangelio. Al contrario, ningún evangelista ha reflexionado tanto como él sobre la función y presencia del Espíritu respecto a la comunidad. En este sentido se entiende que pronto fuera llamado el «evangelio espiritual», el Evangelio del Paráclito.

a) *Glorificación de Cristo y envío del Espíritu*

Para Juan el Espíritu solo puede ser dado cuando acontezca la glorificación de Cristo. El texto de Jn 7,37-39 es clarísimo al respecto. Después de narrar la acción de Jesús, el evangelista introduce un comentario y una explicación, fundamental para conocer la teología del evangelista. Juan aplica al Espíritu las corrientes de agua viva, según la tradición veterotestamentaria de la vieja imagen de la efusión escatológica del Espíritu según Ez 36,25, y la conexión que se establece entre agua y espíritu existente en Is 44,3 y en la exégesis rabínica de la libación del agua. Espíritu y vida (o agua) están íntimamente ligados para el evangelista tal como aparece en el capítulo 6 y anteriormente en Jn 4 en el discurso con la samaritana. Sin embargo solo se concede esta vida después de la resurrección de Jesús. El portador del Espíritu es Jesús (1,32s), pero para los demás «no hay aún Espíritu». Solo después de la glorificación de Jesús lo recibirán todos los creyentes y así continuamente sacarán agua de las fuentes de la salvación (Is 12,3), de la fuente que es Cristo glorificado[115]. El texto está claramente escrito desde la experiencia y la perspectiva del misterio pascual, donde Cristo glorificado en la cruz se ha convertido en fuente de la que brota agua con la sangre. Los creyentes recibirán el Espíritu del Hijo, llegando a ser ellos mismos hijos vueltos hacia el Padre[116]. También recuerda el discurso de despedida en el que Jesús promete la venida del Paráclito, del Espíritu, ante la inminencia de su muerte en la cruz. Una venida que tiene como necesaria condición de posibilidad la *marcha* de Jesús (Jn 16,17). Respecto a la persona que lo envía hay diferentes afirmaciones: bien se refiere al Padre en nombre (14,26) o a petición de Jesús (14,28) o bien se refiere a Jesús expresando que este Espíritu es el Espíritu que procede del Padre (15,26). De lo que no hay duda es que el Padre es el origen último de este don a la vez que tiene una relación estrecha con el Hijo.

[115] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según Juan,* o.c. II, 219.

[116] Cf. X, LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan,* II (Sígueme, Salamanca 1992) 189s.

b) *El aliento del Resucitado*

El Espíritu es entregado como aliento del Resucitado en el encuentro con sus discípulos (Jn 20,19-23). Este fragmento, que algunos han llamado el *Pentecostés joánico*, narra uno de los relatos de aparición de Jesús resucitado a sus discípulos más conocidos. Aquí se cumple la promesa de Jesús realizada en Jn 14,18. El texto está formado por la aparición de Cristo (v.19-20) y la enseñanza (v.21-23)[117]. Aunque, más que de una aparición, podríamos hablar de una cristofanía o mejor aún de un *encuentro* del Crucificado resucitado con sus discípulos. El texto responde al esquema tradicional de los textos de apariciones o cristofanías: En primer lugar se da el *encuentro* con el Señor y el recocimiento de su identidad; en segundo lugar, Jesús envía a sus discípulos en la misma misión que él ha recibido del Padre; finalmente, el Resucitado les otorga su mismo *aliento* (el Espíritu) para la realización de esa misión. Esta misión tiene su origen en el Padre (Jn 5,24; 10,37; 12,44; 16,27; 17,3), desde el que el mismo Jesús es enviado (6,26; 17,3.8.21.25). El contenido y la meta de esta misión es el conocimiento del Padre y de su enviado, un conocimiento que constituye la vida eterna. El motivo de la misión es el amor de Dios al mundo (Jn 3,17; 17,23; 1 Jn 4,9).

En este contexto se encuentra esta expresión única en el NT para referirse a la entrega del Espíritu: «Recibid el Espíritu Santo». Esta entrega y donación del Espíritu está unida a la acción de insuflar o alentar. Un verbo que es utilizado una sola vez en el texto que comentamos, pero es utilizado 11 veces en la Septuaginta. De estos 11 textos hay tres que son especialmente significativos: Gén 2,7 y Sab 15,11, en el que se nos narra la creación del hombre desde la transmisión del «aliento vital», y Ez 37,9, en el que nos relata la re-creación del hombre: «ven Espíritu de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan». De esta forma, esta expresión única del evangelista Juan puede estar sugiriendo que el don del Espíritu otorgado por el aliento del Resucitado es una *nueva creación* y una *verdadera resurrección* en los apóstoles que «estaban con las puertas cerradas por miedo a los judíos». Como mínimo podemos decir que este «exhalar sobre ellos» significa la transmisión de la vida, es decir, la participación en la vida del Resucitado, que posee el Espíritu y que ahora lo comunica a sus discípulos[118]. Una comunicación que no hay que entender solo para ese momento en el inicio de la misión de la Iglesia, sino como un *Pentecostés permanente* que Jesús realizará siempre de nuevo en «el tiempo de la Iglesia» en todo aquel que se bautice en el Espíritu (Jn 3,26.34).

4. El don del Espíritu y la vida de la Iglesia

En el evangelio de Lucas se habla de una acción del Espíritu en diversos personajes que preparan, cada una a su manera, la encarnación de Jesús (Lc 1,41: Isabel; Lc 1,67: Zacarías; Lc 2,25.27: Simeón). Pero esta presencia

[117] Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21),* o.c.

[118] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium,* o.c. III, 385.

del Espíritu está claramente en función de la venida del Hijo en la encarnación y no parece que esta venida pueda ponerse en el mismo nivel que la venida del Espíritu Santo a la Iglesia en el día de Pentecostés narrada en Hch 2,1-13. En Lc 24,49 aparece una mención al Espíritu Santo importante para el tema que estamos explicando: el Espíritu prometido por el Padre será enviado por Jesús, una vez resucitado y ascendido al cielo. En Hch 2,17 este envío se atribuye al Padre, pero en Hch 2,33 se afirma claramente que Jesús, «exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís».

Lucas distingue el tiempo de Jesús y el tiempo del Espíritu, que es a su vez el tiempo de la Iglesia. Pero no hay una ruptura, sino que hay una continuidad, expresada en la teología joánica en la función anamnética del Espíritu respecto de la doctrina y revelación de Jesús; y en la obra lucana (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) en el paralelismo que existe entre la vida y misión de Jesús, por un lado, y la vida y misión de la Iglesia, por otro. Más aún, podemos decir que hay una vinculación del Espíritu a Cristo por el hecho de que el Espíritu es otorgado por el Padre por medio de Cristo resucitado o el Hijo glorificado.

a) *El retraso de la parusía y el don del Espíritu*

Los dos escritos de la tradición lucana están relacionados a través de la idea del *camino*[119]. Uno de los primeros problemas a los que tuvieron que enfrentarse las comunidades cristianas fue el retraso de la parusía o la vuelta en gloria y poder del Señor. ¿Por qué tarda el Señor en llegar? ¿Han fracasado su misión y su perspectiva? «Jesús estaba cerca de Jerusalén y ellos creían que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro». Para responder a este problema, Lucas elabora una teología de la historia (cf. Lc 19,12-27) y articula su propia obra en un díptico: Evangelio y Hechos. El *camino* de Jesús concluyó en Jerusalén, pero en Jerusalén también se inicia el camino de la Iglesia. No se ha llegado «hasta los confines de la tierra» (1,8). Para esta misión es necesario el tiempo: el tiempo de los testigos y de la Iglesia. Al tiempo de la promesa le sucede el tiempo del cumplimiento, que está realizado en el tiempo de Jesús y en el tiempo de los testigos, ya sean oculares o del tiempo presente[120].

Esto no significa que Lucas haya disuelto la escatología en eclesiología, sino que ha llenado este *tiempo intermedio* de vida cristiana. La *Ascensión* en este sentido es una imagen o, mejor dicho, una contra-imagen de la parusía, de la que por el momento no hay que esperar *mirando al cielo* («Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?»: (Hch 1,11). La promesa que hay que esperar y que se realizará cuanto antes no es la parusía de Jesús, sino la venida del Espíritu Santo. Él es la promesa realizada por el Padre (Hch 1,5). La venida del Espíritu es la respuesta adecuada a la pregunta sobre el *cuándo* del final de los tiempos. El final de los

[119] Cf. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento* (Trotta, Madrid 1998) 223-226.
[120] Cf. F. BOVON, *El Evangelio según Lucas*. I: *Lc 1-9* (Sígueme, Salamanca 1995) 44.

tiempos ya ha comenzado porque este final no es una indicación cronológica *(péras),* sino una cualificación teológica *(télos)* en cuanto que con el envío y la venida del Espíritu se inicia el tiempo *definitivo* («los últimos días»):

> Mientras estaba comiendo con ellos, les mandó que no se ausentasen de Jerusalén, sino que aguardasen la Promesa del Padre, «que oísteis de mí: Que Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días». Los que estaban reunidos le preguntaron: «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?». El les contestó: «A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra».

En realidad, esta manera de relacionar el don del Espíritu y la promesa escatológica tal como Lucas la propone en los *Hechos de los Apóstoles* prolonga en cierta medida la perspectiva que aparece ya en el *Evangelio.* En Jesús, en cuanto que es el ungido y portador del Espíritu (cf. Is 61,1s/Lc 4,18s), se ha hecho presente el Reino de Dios. A través de sus acciones y milagros se puede decir que «el Reino de Dios ha llegado» (11,20) y «está entre vosotros» (Lc 17,21). Con Cristo se hace presente el Reino de Dios y la salvación definitiva, aunque hay que distinguirlo de la plenitud futura, cuya salvación tendrá unas dimensiones cósmicas (Lc 21,31). «En el período que va desde la presencia del Reino en el tiempo de Jesús hasta su plenitud, entre la salvación ya experimentada y la salvación ya plena, el Reino de Dios se proclama como Evangelio»[121]. En esta tarea de evangelización tienen una importancia central el Espíritu y la vida de la Iglesia.

b) *El don del Espíritu en el día de Pentecostés*

El acontecimiento central de la muerte y resurrección del Señor que nos narran los evangelistas Mateo, Marcos y Juan es contado por Lucas en una historia que desarrolla una secuencia de Resurrección, Ascensión, Pentecostés. Es difícil saber si son realmente acontecimientos que tuvieron lugar tal y como han sido narrados por el evangelista o si no son más bien aspectos de un *único acontecimiento* que Lucas desdobla teológicamente para darle una mayor relevancia. Parece que lo más plausible es la última opinión; al menos estaríamos hablando del único misterio pascual desplegado en momentos diversos.

— Don de la Ley y consumación de la Pascua

El Pentecostés lucano tiene unos antecedentes en la fiesta judía de Pentecostés y el don de la Ley que Dios da a su pueblo, uniendo así una dimen-

[121] J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., 226.

sión del orden de la creación con otra histórico-salvífica, como es habitual en las fiestas judías y cristianas. En esta fiesta judía se celebraba la recolección de las primicias ofrendadas en el día de la Pascua y el don inestimable de la Ley (cf. Éx 19,1-25; 20,1-20). Es una fiesta, por tanto, que ver con la consumación de una tarea humana expresada en la ofrenda de las primicias y el reconocimiento agradecido por el don de Dios que es la Ley. En este sentido, se ha puesto de relieve que la fiesta de Pentecostés también tiene que ser entendida desde esta clave de la plenitud de la Pascua y del don de la nueva Ley, que es el Espíritu, como principio de vida [122], aunque bien es cierto que «ni el tema de la Alianza ni el de la Ley son perceptibles en Hch 2» [123], al menos de una forma clara y explícita. Una cosa es clara, para Lucas «el día de Pentecostés», con la efusión del Espíritu, es el día de la consumación de la Pascua, «la conclusión del triunfo pascual» [124].

— El relato dentro del segundo capítulo de Hechos

El capítulo 2 en su totalidad tiene una estructura que es necesario considerar. Hch 2,1-13 es el relato de Pentecostés, estructurado en dos partes. Los vv.1-4 describen el acontecimiento del derramamiento del Espíritu utilizando imágenes del Antiguo Testamento como el viento y el fuego. Para Lucas es importante subrayar la *manifestación externa del Espíritu* para asegurar la objetividad de su descenso en Jesús y en los apóstoles. Así, en el bautismo de Jesús se afirma que el Espíritu bajó sobre Jesús en forma corporal (Lc 3,22) y en el relato de Pentecostés el Espíritu aparece relacionado con dos símbolos: el *viento* y el *fuego*. El *viento* se refiere a la fuerza del Espíritu obrando en el mundo, bien sea en la creación (Gén 2,7) o bien en la re-creación (Ez 37). La presencia del Espíritu lo invade todo, llenando la casa y confiriendo unidad a los apóstoles reunidos en espera y oración. El *fuego* es el don otorgado de la presencia creadora o profética de Dios. La segunda parte, los vv. 5-13, explica especialmente el don de lenguas y la finalidad del don del Espíritu. No hay acontecimientos carismáticos especiales, sino una cierta *racionalización* de la manifestación del Espíritu que termina manifestándose como palabra. El ruido, el viento, las lenguas de fuego terminan finalmente en un lenguaje inteligible. No son fenómenos extáticos ni extraordinarios los que rodean la acción del Espíritu, sino que desde la incomprensibilidad divina se va pasando a la racionalidad humana. En todas las lenguas se oye hablar de las acciones de Dios. Más que ante un fenómeno de glosolalia (cf. 1 Cor 12-14), se da el de la *xenoglosia*, es decir, el hablar en lenguas extranjeras. Mientras que «la glosolalia es ininteligible si no es interpretada, la xenoglosia de Pentecostés realiza el milagro de la inteligibilidad universal» [125]. La universalidad del mensaje en la particularidad de las lenguas supone

[122] Cf. A. MARCHARDOUR, «La venida del Espíritu Santo», en J. ASURMENDI y otros, *El Espíritu Santo en la Biblia*, o.c., 41-47.
[123] A. CHEVALIER, *Aliento de Dios*, o.c., 180-183.
[124] Ibíd., 181.
[125] Ibíd., 190.

una contra-imagen de la dispersión de Babel (Gén 11,1-9), que aquí no es superada totalmente, pues las diferencias existen, sino integrada hacia la comunión y el entendimiento.

No obstante, el hecho de la donación del Espíritu no tiene una interpretación inequívoca. Mientras unos quedan atónitos y admirados, otros, sin embargo, lo interpretan como una experiencia de un exceso pero dentro del horizonte cotidiano de la vida, sin capacidad de abrirse a la acción especial de Dios: están borrachos. Por eso es necesario que la palabra y el discurso (2,14-36) interpreten correctamente este hecho desde el cumplimiento de la profecía de Joel (2,16-21), el misterio pascual de Cristo (2,22-24) y su exaltación a la derecha del Padre (2,32-36) desde donde él nos ha enviado el Espíritu. Así, acogiendo ya esta palabra (Cristo) que explica el hecho (Espíritu), acontece la conversión (2,37-41) y se da inicio a la vida cristiana centrada en la enseñanza, la comunión, la fracción del pan y la oración (v.42-47). El capítulo 2 pone de relieve el envío del Espíritu Santo y la vida de la Iglesia naciente, poniendo de manifiesto que el Espíritu es uno de los dos principios constituyentes de la Iglesia y el verdadero agente de la evangelización y su misión [126]. Después de la recomposición de los Doce, el libro de los Hechos nos narra cómo estos apóstoles y la Iglesia naciente recibieron «la promesa del Padre» (Lc 24,49; Hch 1,4). Son bautizados en el Espíritu Santo y, por el poder recibido de lo alto (referencia al Espíritu), son hechos testigos de Cristo ante las doce tribus de Israel, es decir, ante todo Israel, el pueblo de la promesa. Este Espíritu es el que hace posible que los apóstoles inicien su testimonio ante los hombres y, a la vez, él es quien va a guiar el curso de la Iglesia hasta el confín de la tierra.

— Principio constituyente y dinámico de la Iglesia

El Espíritu es el principio dinámico de la Iglesia que, transmitiendo la misión profética de Jesús, sostiene el testimonio y la vida de la Iglesia. De la misma manera que Lucas destaca la obra y misión del Espíritu en la vida y misión de Jesús, ahora destaca el papel del Espíritu en la formación y, posteriormente, en la vida y misión de la Iglesia. Cristo resucitado confiere a los discípulos el don del Espíritu. Este se convierte en fuente de vida y de crecimiento en la incipiente Iglesia. El Espíritu será el don que se conceda a los apóstoles para dar testimonio en favor de Jesús, entregarse por amor y con misericordia a la muerte a imagen de Cristo (7,55), anunciar la palabra de Dios con valentía (4,31), instituir a nuevos hermanos que compartan el ministerio apostólico, diaconal y profético (8,14-17; 7,1; 19,1-5). La donación el Espíritu no se reduce a este momento inicial. Hay un Pentecostés permanente y sucesivo del Espíritu asistiendo la misión en Jerusalén (4,25-31) Samaria (8, 14-17), Cesarea (11,15-17) y Éfeso (19,1-6). El Espíritu es el que guía a la Iglesia, a los apóstoles y a los discípulos en la predicación y en el testimonio de Jesús. Sin embargo,

[126] Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles,* o.c. I, 314-331.

es igualmente esencial la acción interna del Espíritu en la Iglesia y en la vida del cristiano. Si ya Lucas la pone de relieve cuando habla de la edificación y crecimiento de la Iglesia en la «consolación y alegría del Espíritu Santo», sin embargo han sido Pablo y Juan quienes más han insistido en esta acción interior del Espíritu en el creyente.

5. El Espíritu de la libertad que nos hace hijos

Hasta ahora no hemos hecho muchas referencias a la *pneumatología paulina.* En Pablo se encuentra por vez primera una doctrina reflexionada y ampliamente elaborada sobre el Espíritu Santo. Se le atribuyen unas 146 menciones de la palabra *pneûma.* Para Pablo, el Espíritu Santo es Dios mismo en nuestro conocimiento y experiencia interior de él (1 Cor 2,10-11), que simultáneamente se da a conocer y a experimentar hacia fuera de sí mismo (Gál 4,4; Rom 8,14-17). En este sentido podemos decir que el Espíritu es Dios en su *íntima profundidad* y Dios en su *máxima exterioridad.* Por esta razón, este Espíritu es quien nos revela a Dios y el misterio incomprensible de su salvación. En Pablo confluyen diferentes concepciones del Espíritu: *a)* La perspectiva veterotestamentaria de la *promesa profética* del Espíritu para el final de los tiempos en la que se incluye la idea de la transformación interior de los corazones (2 Cor 3,3; cf. Ez 11,19; 36,26) o de la promesa del Espíritu que se recibe por la fe (Gál 3,14). *b)* El Espíritu como el *ámbito celeste* o como sustancia, propia de las concepciones griegas. Así en Rom 1,4 se define la existencia gloriosa de Cristo como una existencia determinada por el Espíritu. *c)* El Espíritu como *realidad personal* o personalizada (1 Cor 2,13; 6,19; 2 Cor 13,13). *d)* O como *fuerza divina* impersonal[127]. La palabra *Espíritu* puede aparecer sola (Rom 8,16.23.26-27; 15,30; 1 Cor 2,10; 12,4-11) o calificada con la expresión *de santidad* (Rom 1,4) o Santo (Rom 5,5; 9,1; 14,17; 15,13.16; 1 Tes 1,1-5; 4-8; 1 Cor 6,19). En su relación a Dios (Rom 8,14; 1 Cor 2,11.14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; 2 Cor 3,3) o en su relación a Jesucristo como Cristo, Hijo y Señor (Rom 8,9; Flp 1,19; Gál 4,6, 2 Cor 3,17). Esta variedad indica la conciencia que tiene Pablo de la unidad y la distinción del Espíritu respecto al Padre y al Señor Jesús[128].

a) *Rom 8,1-30: la bella apología del Espíritu*

1 Cor 12-14 y Rom 8,1-30 son los dos textos más importantes de la pneumatología paulina. Escogemos este último por la relación que establece entre cristología, pneumatología, eclesiología y escatología, mientras que el primero tiene una implicación más eclesiológica. Este fragmento ha sido considerado como un *canto o una apología del Es-*

[127] Cf. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., 107-113; esp. 107.

[128] Ch. Perrot, «El Espíritu Santo en san Pablo», en J. Asurmendi, *El Espíritu Santo en la Biblia,* o.c., 51-58; aquí 57.

píritu[129]. Si el capítulo octavo de la carta a los Romanos es el centro de la carta y si, a su vez, podemos decir que la carta a los Romanos es el centro de todo su mensaje, en donde se concentra lo más específico de la teología paulina, entonces podemos afirmar que en este texto nos encontramos con el mismo corazón de la teología paulina. Que este capítulo está dominado por el Espíritu es algo que salta a la vista ya solo desde el punto de vista de la estadística, pues mientras que en Rom 1-7 Espíritu aparece solamente cuatro veces y en Rom 9-15 solamente siete, en el capítulo 8 aparece veintinueve veces.

El texto lo podemos dividir en dos partes: *a)* v.1-17 sobre la *liberación* de la esclavitud del pecado y de la muerte que el Espíritu nos ofrece y nos otorga, y *b)* v.18-30 sobre la *participación* en la esperanza de la gloria de todos los creyentes a pesar de los sufrimientos presentes. De esta manera aparece la doble perspectiva de la soteriología paulina, aunque curiosamente aplicada al Espíritu: la primera es la liberación de una situación de opresión (aspecto negativo) y la segunda es la participación en la gloria o, con otras palabras, la inserción en la misma vida trinitaria a través de la *filiación* y la *herencia* (aspecto positivo) que nos son regaladas por medio del Hijo y el Espíritu[130].

b) *El Espíritu, Cristo y la salvación*

Pero ¿cómo puede Pablo aplicar al Espíritu lo que parecía ser obra de Cristo? Por la estrecha relación existente entre Cristo y el Espíritu, porque este es el Espíritu del Hijo (Gál 4,6), el Espíritu de Cristo (Rom 8,6), el Espíritu del Señor (2 Cor 3,17). La salvación de los creyentes depende de la acción del Espíritu, ya que solo por medio del Espíritu la obra de la salvación realizada por Cristo es personaliza y realizada para todos como liberación en cada situación concreta (actualización)[131]. El Espíritu cumple y lleva a su plenitud aquello que Dios ha realizado una vez para siempre a través del envío de su Hijo en una semejanza de carne de pecado (Rom 8,3). En este sentido, la liberación realizada por el Espíritu depende de la condenación del pecado realizada anteriormente por Cristo. Esta relación es tan estrecha que en este texto se habla del Espíritu de Dios en vosotros (v.9) y de Cristo en vosotros (v.10); vosotros en el Espíritu (v.9) y de vosotros en Cristo (v.1) como fórmulas paralelas y prácticamente intercambiables. Esa *identidad funcional* o *identificación dinámica* ya había sido afirmada por Pablo en una carta anterior en una

[129] A. PITTA, *Lettera ai Romani*, o.c., 284. Para lo que sigue, cf. 284-310; P. STHULMACHER, *Der Brief an die Römer*, o.c., 107-125; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, o.c., 236-275.

[130] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, o.c. IV, 218-220, donde de una manera magistral establece los cinco aspectos clave de la reconciliación en el NT que toda soteriología cristiana tiene que integrar para ser fiel a la revelación en el NT: La reconciliación que Dios ha establecido con el mundo presupone la *entrega* de su Hijo por nosotros (1). Esta entrega significa un auténtico *cambio de lugar* (2), cuyo fruto es doble: como *liberación* del hombre del pecado (3) e *inserción* en la vida trinitaria (4). Finalmente, este acontecimiento de reconciliación remite al *amor compasivo* de Dios (5).

[131] A. PITTA, *Lettera ai Romani*, o.c., 287.

sorprendente expresión: «El Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad» (2 Cor 3,17)[132]. No obstante, que aquí estemos ante fórmulas intercambiables entre las obras del Señor y el trabajo del Espíritu, no significa que podamos identificarlos sin más. «El Espíritu no es pura y simplemente una manera distinta de designar al resucitado en su presencia o acción eclesial»[133].

Las expresiones «en el Espíritu» y «el Espíritu en nosotros» se corresponden con las fórmulas paulinas más clásicas de «Cristo en vosotros» y «vosotros en Cristo». En ambos casos puede ser entendido en un sentido *instrumental:* liberados por medio del Espíritu (Cristo); en un sentido *local:* viviendo determinados por el ámbito, el influjo y el poder del Espíritu; o en un sentido *místico:* unidos a él y viviendo en él porque el habita y vive en nosotros. Y ¿en qué se manifiesta esta inhabitación mutua del Espíritu en nosotros y de nosotros en el Espíritu?: *a)* en la *esperanza de la resurrección* de los muertos en virtud de la resurrección de Cristo ya acontecida y obrada por el mismo Espíritu que ahora habita en nosotros; *b)* en una *vida según la ley del Espíritu* o un caminar en la vida teniendo al Espíritu como norma; *c)* en la relación familiar que podemos establecer con Dios y Cristo por medio del Espíritu: la *filiación.*

c) *El Espíritu y la Iglesia*

El texto de Rom 8,14-17 es un desarrollo de la fórmula de envío del Espíritu Santo que aparece en Gál 4,6s. Entre ambas hay unas semejanzas y unas diferencias. Ambas refieren la palabra *Abba* como expresión de la filiación otorgada a los creyentes a través del Espíritu que, o bien, él mismo pronuncia en nosotros (Gál) o es pronunciada por nosotros a impulsos y en el ámbito e influencia del Espíritu. Ya sabemos que la expresión se remonta a la oración misma de Jesús y que expresa la íntima relación que él tiene con su Padre. Una relación de intimidad y familiaridad, por un lado, y de obediencia, por otro. Desde este fundamento cristológico aparece en las cartas de Pablo aplicada a la pneumatología y la eclesiología. La condición filial de Jesús es única. Pero esta unicidad de su filiación no es excluyente, sino inclusiva de los demás por medio del don del Espíritu. Nosotros podemos participar en su oración, en su mente, en su conciencia, en su herencia, en su ser y condición filial a través del Espíritu, que es el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Hijo, el Espíritu del Señor.

Este Espíritu, en cuanto es Espíritu de la libertad, nos hace libres y nos conduce, como Dios condujo al pueblo de Israel por el desierto, de la esclavitud a la libertad. Este éxodo guiado por el Espíritu en el que somos transferidos de la esclavitud, de la ley del pecado y de la muerte a la filiación adoptiva está en el fundamento del ser eclesial. Somos hijos

[132] Cf. L. Hurtado, *God in New Testament Theology* (Abingdon Press, Nashville 2010) 91s. Aquí los exegetas se dividen respecto si en este texto Señor se refiere a Cristo (Swete, Barnett, Chevalier, Capes, Fatehi, Hurtado) o a Dios (Thrall, Dunn, Fee, Perrot, Trevijano).

[133] Ch. Perrot, «El Espíritu Santo en san Pablo», a.c., 57.

de Dios y, por lo tanto, hermanos los unos de los otros. Antes que toda distinción en razón de ministerios y funciones al servicio de la edificación y construcción del cuerpo de Cristo, que también están suscitados por el mismo Espíritu (cf. 1 Cor 12,4-11; Rom 12,6-8), está la radical igualdad y dignidad de todos los creyentes en la filiación y la fraternidad.

d) *El Espíritu como primicia y herencia*

Desde el punto de vista jurídico la filiación adoptiva lleva consigo la participación en la herencia familiar. Si el hombre recibiendo el Espíritu de Cristo puede participar en la filiación divina, también lo hace de su *herencia.* Para el AT esta herencia era la tierra y la descendencia, pero como presiente ya el libro del Éxodo al terminar su relato antes de narrar la entrada en la tierra prometida [134], la promesa es superior a los bienes que se prometen, porque, en última medida, esta no es otra cosa que la participación en la misma vida de Dios. Aquí la herencia también está vista en una perspectiva escatológica como la participación en la resurrección. La herencia se concede gratuitamente, es una herencia compartida y se dará en la medida en que se compartan ahora los sufrimientos y padecimientos de aquel cuya vida compartiremos en la gloria.

Dentro de esta perspectiva escatológica, el texto continúa en los versículos 18-30 hablando del sufrimiento en esperanza con la certeza de la salvación y del anhelo de todos por la gloria definitiva. Los versículos están atravesados por el tema de los gemidos que tanto la creación como los creyentes y por último el Espíritu profieren por alcanzar la gloria definitiva. El Espíritu es la *primicia* en perspectiva del don final en el encuentro con Cristo (cf. 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Pero al ser la primicia nos hace participar de lo que ya ha acontecido en Cristo. Es la escatología anticipada y realizada en el hoy de nuestra historia desde la experiencia y la conciencia, a través del sufrimiento nuestro y el de la creación. Pero, esta salvación todavía no está enteramente consumada. Por ello este mismo Espíritu viene a nuestro espíritu humano y nos fortalece en nuestra debilidad, ayudándonos a nuestra perseverancia. El Espíritu es la *fuerza* vivificante que nos fortalece interiormente (como aparecía en el AT), pero es también la *persona* que intercede en nosotros y por nosotros como el otro abogado (Paráclito) asumiendo nuestra defensa en el tribunal y en el juicio.

6. El Espíritu como Paráclito y Espíritu de la verdad

Juan habla del Espíritu con las expresiones *Paráclito* y *Espíritu de la verdad.* El primero es un término exclusivo del *corpus* joánico para referirse al Espíritu y en algunos casos a Jesús. Es posible que en las comunidades joánicas el término se usara en primer lugar para Jesús y

[134] Cf. F. García López, *Introducción al Pentateuco* (EVD, Estella 2003) 355.

posteriormente se utilizara para el Espíritu, el «otro Paráclito» (cf. 1 Jn 2,1). Es un término complejo, difícil de traducir, que puede significar simultáneamente: abogado, defensor, protector, mediador, consolador, intercesor, a quien se invoca para que proteja, aquel a quien se llama para que asista. Según J. Gnilka, parece que esta última paráfrasis es la que más se ajusta a los dichos sobre el Paráclito[135]. El contenido concreto de la expresión habría, por lo tanto, que tomarlo del contexto concreto donde esta se encuentra. El Paráclito es aquel que es llamado para que asista en la función de *representante* de Jesús ausente (Jn 14,26); como *maestro* (15,26s); *asistente* en un tribunal (16,13-15); *acusador* (16,13-15), y *revelador* (16,7-11)[136]. Este concepto en el evangelio de Juan va unido a *Espíritu de la verdad,* expresión propia del evangelista. Desde aquí se entiende que la función principal del Espíritu sea ser el «sucesor de Jesús en cuanto memoria viviente y hermeneuta de la revelación». Frente a la comprensión carismática de la acción del Espíritu en el creyente, Juan subraya su dimensión reveladora actualizando la palabra de Jesús[137].

a) *Los cinco textos sobre el Paráclito*

Hay cinco textos significativos donde Juan presenta su particular teología del Espíritu Santo: (I) Jn 14,15-17; (II) Jn 14,25s; (III) Jn 15,26s; (IV) Jn 16,7-11; (V) Jn 16,12-15. Todos ellos se encuentran en el «discurso de despedida», y en este contexto tienen que ser interpretados. Más que buscar posibles paralelos en la literaratura gnóstica, griega, o de Qumrán, que si los hubiere siempre serían secundarios, hay que interpretarlos ante todo desde este contexto inmediato. Juan quiere responder a una cuestión vital de la vida de la Iglesia y de la experiencia cristiana: ¿Cómo se hace presente el ausente? Es decir, ¿cómo podemos mantener viva la relación con aquel que ahora se marcha al Padre? Y ¿cómo él se hace presente ahora en medio de nosotros? Esta inquietud explica que la orientación fundamental de los cinco dichos es claramente futura, llegando incluso a vincular el don del Espíritu a la ida de Jesús al Padre, y que el Espíritu sea comprendido sobre todo como el *representante del Hijo* que lo hace presente en el tiempo de su ausencia.

Sin embargo, la venida del Espíritu no se refiere solo a una afirmación cronológica, sino que expresa una de las características del Espíritu: estar siempre viniendo. Su venida en el pasado y en el presente no puede ser desligada de su venida en el futuro. Y, en este sentido, nunca puede ser poseído ni dirigido, sino que el Espíritu de Dios sopla donde quiere y cuando quiere (Jn 3). Su venir es así una referencia permanente hacia la dimensión de la promesa, hacia lo siempre nuevo y sorprendente. Y si la esencia del Espíritu es estar viniendo, la actitud correspondiente del cristiano es

[135] Cf. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., 305-310.

[136] Cf. J. Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (13-21),* o.c., 74-76.

[137] Cf. F. Porsch, *El Espíritu Santo defensor de los creyentes,* o.c., 37-99; E. Cothenet, «Las promesas del Paráclito», en J. Asurmendi, *El Espíritu Santo en la Biblia,* o.c., 37-40.

la invocación (Jn 4,9; 14,13.16; 15,7.16; 16,23.26; 17,9.15.20)[138]. En la invocación como actitud fundamental del hombre,es como el Espíritu puede venir a él. La invocación abre y crea apertura. A mayor invocación mayor apertura al Espíritu y mayor capacidad de recepción. Y cuando se recibe y acoge el Espíritu comienza nuevamente la invocación[139]. Desde el contenido de los cinco dichos sobre el Paráclito podemos sacar las siguientes conclusiones en torno a la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo respecto a su origen y envío; la relación entre el Hijo y el Espíritu en la misión y función que este último realiza; la relación entre el Espíritu y el mundo, desde su función forense y testimonial[140].

b) *La relación del Espíritu con el Padre y el Hijo: origen y envío*

En primer lugar tenemos que preguntarnos por su origen. O dicho de otra forma, ¿cómo se relaciona el Espíritu con el Padre? ¿Quién lo envía? El Espíritu Paráclito está en una relación estrechísima tanto con el Padre como con el Hijo. El Padre lo da (I), lo envía en nombre de Jesús (II) y Jesús lo envía (III-IV). ¿Hay contradicción entre ambas afirmaciones? No, pues se da tal comunión de vida y acción entre el Padre y el Hijo que el Hijo puede decir en el quinto dicho del Paráclito que «todo lo que tiene el Padre es mío» o, según la atrevidísima afirmación de 10,5, que «yo y el Padre somos uno». La novedad de la pneumatología joánica no es que vincula al Espíritu con Dios, sino que expresa claramente que el Espíritu es el Espíritu del Padre, procede del Padre. El origen último del Espíritu es el Padre, que es enviado por mediación del Hijo.

c) *La relación entre el Hijo y el Espíritu: la misión*

— Representante y memoria viva de Jesús

La misión del Espíritu como *representante de Jesús* nos ayuda a comprender cómo entiende Juan la relación entre el Hijo y el Espíritu. El Espíritu Paráclito es el representante y sucesor de Jesús cuyas funciones fundamentales son: la de permanecer (I) con ellos como maestro (II), dar testimonio de Jesús a través del testimonio de los discípulos (III), guía que conduce a la verdad plena (IV), y el anuncio de las cosas venideras. La acción del Espíritu es mantener de forma viva y real la comunión de los discípulos con Jesús. El verbo *menein* (permanecer), tan importante desde el punto de vista cristológico y eclesial y clave para entender la parábola de la vid y los sarmientos (Jn 15), hay que entenderlo, en el fondo, pneumatológicamente. Pero este permanecer del Espíritu no es estático, sino con una función determinada. Permanecerá, en primer lugar, como *maestro*

[138] En este sentido el *Veni sancte Spiritus* o *Veni creator Spiritus* es la forma legítima y originaria del hablar creyente sobre el Espíritu y de la invocación al Espíritu.
[139] Ch. SCHÜTZ, *Introducción a la Pneumatología,* o.c., 191s.
[140] Cf. J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., 305-310.

(II), asumiendo una acción que Jesús realizó en su vida y su ministerio terreno. Sin embargo, esta tarea de enseñanza el Espíritu la realizará de otro modo. Mientras que las gentes al oír a Jesús decían: «¿Qué es esto? ¡Una enseñanza nueva! con autoridad» (Mc 1,26), el Espíritu representa la capacidad de *recordar* esa enseñanza de Jesús. Él es como la anamnesis permanente del discípulo respecto a las palabras y enseñanzas de Jesús. Pero el recordar no es un mero repetir o una mera perduración de las palabras del pasado en el presente actual, sino que significa una inteligencia profunda de las palabras de Jesús. Es un recuerdo para profundizar en la fe. Enseñar y recordar apuntan a un mismo y único acontecimiento. Expresan una interiorización nueva y profunda, una presencialización y comprensión tanto de la revelación como del revelador[141]. El Espíritu también permanecerá dando testimonio de Jesús (III) a través del testimonio de los discípulos. Él es la fuerza interna del testimonio de los discípulos. El Paráclito estará junto a los discípulos en el conflicto que estos tienen con el mundo dando testimonio de Jesús. Un testimonio hacia fuera que tiene como presupuesto y condición de posibilidad el testimonio interno que el Espíritu da a los creyentes.

— El que actualiza, interioriza y guía a la verdad completa

Unida a la función didáctica, él es el guía que conduce a la verdad plena y completa (IV). El verbo griego utilizado *(hodegeo)* se usa en el NT para hablar del lazarillo (Mt 15,14) y del pastor (Ap 7,17). El verbo implica la concepción del camino que Jesús se había aplicado para sí mismo (Jn 14,6). En el AT este verbo se utiliza referido a la Sabiduría, que todo lo sabe y comprende (9,11; 10,10), y, que siendo enviada desde el cielo, conduce prudentemente al sabio en sus obras y empresas. Hay una variante interesante en este texto *diegésetai* cuyo verbo nos recuerda la expresión del prólogo de Jn 1,18 en la que describe a Jesús como el exegeta del Padre. De la misma manera que el Hijo, estando recostado en el seno del Padre, nos ha revelado el rostro del Padre, con sus acciones y palabras, con su vida y con su muerte, así el Espíritu se ha convertido en el exegeta del Hijo, pues su tarea no es anunciar lo suyo, sino aquello que ha oído. El Espíritu tiene así lo que hemos llamado después una función de *actualización* e *interiorización* de la enseñanza de Jesús. Haciéndose eco de estos textos de san Juan para señalar cómo la universalidad del Espíritu está en relación con la universalidad de Jesús, la CTI comenta con acierto: «Por ello el Espíritu Santo lleva a Cristo. El Espíritu Santo dirige a todos los hombres hacia Cristo, el Ungido. Cristo, a su vez, nos dirige al Padre. Nadie va al Padre si no es por Jesús, porque él es el camino (Jn 14,6), pero es el Espíritu Santo el que guía a los discípulos a la verdad entera (Jn 16,12s). La palabra "guiará" incluye el camino. El Espíritu Santo guía, por tanto, por el camino que es Jesús, que lleva al Padre»[142].

[141] Cf. Ch. SCHÜTZ, *Introducción a la Pneumatología,* o.c., 189.
[142] CTI, *El cristianismo y las religiones,* en DCTI 580.

El Espíritu, finalmente, permanece anunciando «lo [que está] porvenir», es decir, las realidades y las cosas venideras. Estas cosas venideras no constituyen una revelación nueva que supere y vaya más allá de la revelación de Jesús, sino que están ligadas a la revelación de Jesús (16,14) que la comunidad debe conservar y para lo que puede contar con la protección del Espíritu. Más que de una «revelación profética del futuro», su función consiste en «manifestar el carácter decisivo, escatológico, de todo lo que Jesús dijo y realizó» [143]. Estos dos últimos dichos sobre el Paráclito, a veces, se han utilizado para justificar una superación de las enseñanzas y de la revelación de Jesús, como si estas fueran incompletas. Sin embargo, parece que conducir a la verdad completa es *recordar completamente* la palabra de Jesús. Una verdad que no significa solo un progreso en la comprensión intelectual de la revelación, sino en la realización práctica de la vida cristiana en su totalidad que se verifica en la vida moral y se realiza en el amor. Para Juan, la verdad es sobre todo la *emunah* hebrea, la fidelidad. Esta se ha personalizado en la persona de Jesús (Jn 18,38) y, en los creyentes, es una obra y una acción que se realiza (Jn 3,21; 1 Jn 1,6). Esta verdad no puede ser reducida a verdad gnóstica de conocimiento o a pura acción moral, sino a la totalidad de la figura y el contenido de la revelación. El Espíritu nos introduce en la profundad del contenido de la revelación y nos guía en la aplicación de esa revelación en la vida de la comunidad en medio del mundo [144].

e) *La relación entre el Espíritu y el mundo: el testimonio*

Finalmente, desde la presencia en los discípulos se esclarece también la relación del *Espíritu y el mundo.* En el dicho IV aparece el Espíritu en su función hacia fuera, hacia el mundo. Su función frente al mundo es el juicio. Esta función judicial se describe muy bien con el verbo *elenjeîn,* que significa descubrir, declarar culpable, sacar a la luz. Los tres resultados de este descubrimiento son el pecado, la justicia y el juicio. El juicio se ha de entender en sentido judicial estricto. En este *juicio* están involucrados Jesús y el Príncipe de este mundo, que fue el causante de la muerte de Jesús. Ahora la situación da un giro total. Cuando volvió al Padre se le hizo *justicia* y ahora la justicia tiene que ver con la inocencia de Jesús. Ahora el que es condenado es Satanás. Esta justicia y juicio solo es posible experimentarlo en la fe y con ello se hace más patente el *pecado* del mundo. Para el evangelista Juan, el pecado es, fundamentalmente, el pecado de incredulidad frente a Jesús, ya que la comunidad tiene la conciencia de que en la revelación de Jesús se ha dado la revelación insuperable de Dios. Sin embargo, posteriormente, en las comunidades joánicas, se abandona esta concepción del pecado y se opta por otra comprensión más intracomunitaria. El pecado consiste ahora, en esta segunda acepción, en violar el mandamiento del amor y en negar la ayuda al hermano necesitado (1 Jn 4,20; 3,17).

[143] E. COTHENET, «Las promesas del Paráclito», a.c., 40.
[144] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium,* o.c. III, 153.

V. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1. Jesucristo es el quicio desde el que hay que interpretar la implicación de Dios en la muerte y desde donde hay que partir para comprender desde ella la revelación del misterio de Dios. La libertad y la conciencia filial y mesiánica de Jesús, el Hijo de Dios, son el enclave necesario para que esta pueda ser entendida como revelación suprema del amor de Dios por nosotros. La muerte del Hijo no es la expresión de la necesidad del Padre de aplacar su deseo de justicia, sino el lugar donde él se revela como el Dios que definitivamente se ha puesto a favor nuestro (Rom 8,32).

2. Desde la historia personal del Hijo hay que abrirse al misterio del Padre, quien, más que estar alejado de su Hijo, se com-promete en su muerte, padeciendo con él y sufriendo con él. No obstante, él queda como reserva y garantía última de la trascendencia de Dios en la historia. El ser de Dios, con sus atributos clásicos de ser inmutable, impasible y eterno, hay que comprenderlo desde la paradoja que se revela en este acontecimiento. En un sentido amplio, podríamos decir que más que desde una ontología aristotélica y sustancialista, que ha sido decisiva para mantener la trascendencia e integridad del ser de Dios y sus atributos, pero que ha dejado la relación, la alteridad y la historia en la penumbra y como intrascendentes para nuestra comprensión de Dios, desde una ontología fenomenológica, personalista y relacional, que, sin olvidar la primera dimensión de la trascendencia, integra mejor la verdad de la encarnación de Dios en el Hijo y su in-habitación en la vida de los hombres por el Espíritu (inmanencia).

3. Desde la resurrección de Cristo y su exaltación a la derecha del Padre como Señor del universo, el Espíritu Santo, presente en la anterior historia de la salvación, se manifiesta ahora en su plena identidad y con inusitada novedad, asumiendo el protagonismo que le corresponde en el tiempo de la misión y de la Iglesia. Él es el amor en su forma gloriosa que vence definitivamente el pecado y la muerte y se manifiesta como el vínculo irrompible entre el amor del Padre y el Hijo que ha mantenido unidos a ambos en el drama de la pasión y de la cruz. Él es memoria viva de la doctrina de Jesús, actualizándola e interiorizándola en el corazón de los creyentes (Jn 14-16), y quien hace eficaz la salvación como liberación y filiación en cada uno de ellos (Rom 8). Él es quien une y sostiene la vida comunitaria de la Iglesia (Hch 2; 1 Cor 12-14) y la envía alentándola para que dé testimonio de Cristo y realice la misión del Padre en todos los confines de la tierra (Jn 20,19-21; Hch 1,8). Finalmente, él es la fuerza dinámica que está presente en la creación conduciéndola hasta la consumación para que definitivamente Dios llegue a ser todo en todos (Rom 8,23-28; 1 Cor 15,28).



CAPÍTULO V

FÓRMULAS TRIÁDICAS: HIMNOS Y CONFESIONES DE FE EN EL NT

BIBLIOGRAFÍA

ALETTI, J.-N., *Saint Paul Épitre aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire* (J. Gabalda, París 2001); BAUCKHAM, R. J., *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Michigan 1998); BONS, E. - LEGRAND, Th., *Le monotéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives* (Cerf, París 2011); DODD, Ch. H., *Interpretación del cuarto Evangelio* (Cristiandad, Madrid 1978); GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento* (Trotta, Madrid 1998); HURTADO, L. W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 2008); ÍD., *God in New Testament Theology* (Abingdon Press, Nashville 2010); KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2003); SCHLIER, H., *La Carta a los Efesios* (Sígueme, Salamanca, 1991); STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testament,* I-II, (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga [2]1997- 1999); SCHNACKENGURG, R., *El Evangelio según san Juan,* I (Herder, Barcelona 1980); STETTLER, Ch., *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichlichen Hintergrund und Aussage von Kol 1, 15-20* (Mohr Siebeck, Tubinga 2000); THEOBALD, M., *Die Fleiswerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangelium und zu 1 John* (Aschendorff, Münster 1988); WENGST, K., *Das Johannesevangelium* (Stuttgart [2]2004); ZUMSTEIN, J., «Niemand hat Gott je gesehen. Das Johanneische Gottes verständnis am Beispiel des Prologs», en U. KÖRTNER (ed.), *Gott und die Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005) 51-70.

Si la historia de Jesús en relación con el Padre y el Espíritu comprendida como historia del Dios encarnado por nosotros es el fundamento de la teología trinitaria, la expresión más lograda de esta la encontramos en los textos que conocemos como fórmulas triádicas. Estas fórmulas expresan en lenguaje la vida cristiana en su dimensión litúrgica, sacramental y existencial. La experiencia de la vida cristiana, la celebración litúrgica eclesial y las primeras confesiones de fe son los primeros lugares donde nos encontramos con un claro testimonio de la incipiente doctrina trinitaria. La vida, la celebración y la confesión son el primer recipiente donde se fragua la fe trinitaria como recepción de la revelación y acción de Dios en la historia. Es verdad que los textos neotestamentarios que han recogido esta experiencia en fórmulas, himnos o doxologías no podemos tomarlos como una expresión de una completa y acabada teología trinitaria; sin embargo, tampoco nos es legítimo menospreciarlos y no tenerlos en cuenta. Estos son la expresión de la lenta maduración de la conciencia de la Iglesia que va reflexionando o que muestra implícitamente en sus formas litúrgicas y

en sus confesiones de fe la comprensión del misterio de Dios que va experimentando en la historia: como Padre que es origen y fuente del designio salvífico; como Hijo que es enviado a realizar este plan de salvación y como Espíritu que hace contemporáneo y universal el acontecimiento acontecido en un momento concreto y particular de nuestra historia.

Estos textos triádicos son más un punto de llegada en el NT que un punto de partida[1]. Por esta razón, no hemos comenzado con ellos a la hora de elaborar el testimonio bíblico de la doctrina trinitaria, sino por la historia de Jesús y en ella y desde ella por la *historia de Dios*. Pero estos himnos, doxologías, confesiones de fe, saludos o despedidas de las cartas paulinas y otros textos del NT en los que aparecen implicados el lenguaje monoteísta sobre Dios Padre, el lenguaje soteriológico sobre Cristo y el eclesiológico y misionero sobre el Espíritu, serán la *gramática teológica* que conduzca a las doctrinas sobre la Encarnación y la Trinidad que serán desarrolladas en la posterior teología de los Padres[2].

I. TRINIDAD Y VIDA CRISTIANA

Pablo no elabora una teología trinitaria como si su interés fuera presentarnos el ser mismo de Dios. Sin embargo, desde su conciencia del monoteísmo que recibe de la tradición judía (cf. 1 Cor 8,6) nos presenta la acción de Dios en la historia y en la vida de los hombres realizada por el *Señor Jesucristo* y en el *Espíritu*. Esto otorga a la comprensión de Pablo sobre Dios una continuidad con el Dios de la Antigua Alianza y una discontinuidad desde la convicción de que ese Dios está actuando en la *persona* de Cristo y mediante la fuerza del Espíritu. Pablo opera con «una comprensión trinitaria de Dios» que fue «fundamental para el corazón de su empresa teológica: la salvación en Cristo»[3]. A esta forma trinitaria de la salvación, en un camino descendente de Dios al hombre, le corresponde una dimensión trinitaria de la existencia cristiana desde la que el cristiano se relaciona con ese Dios que se ha revelado en la historia en *forma trinitaria*, en un camino ascendente: «Porque *por* medio de Cristo tenemos el acceso *al* Padre, unos y otros *en* el mismo Espíritu» (Ef 2,18)[4].

1. La Iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesucristo

La primera carta a los Tesalonicenses es el documento más antiguo que encontramos en el canon del Nuevo Testamento. Los especialistas lo sitúan en torno al año 51. Para Pablo, Dios no es objeto de especula-

[1] Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, o.c., 160.

[2] N. RICHARDSON, *Paul's Language about God* (Scheffield Academic Press, Sheffield 1994) 315.

[3] G. D. FEE, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1994) 898. Cf. L. HURTADO, *God in New Testament*, o.c., 10-17.

[4] R. TREVIJANO, «El Misterio de Dios en las comunidades paulinas», en N. SILANES, (ed.), *El Dios cristiano y la realidad social* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1987) 97-119.

ción, sino que su comprensión de Dios está ligada a la significación de la cristología y la soteriología. Dios ante todo aparece caracterizado por sus acciones salvíficas, enviando a su Hijo y al Espíritu para que recibamos la filiación adoptiva (Gál 4,4-6) o entregando a su Hijo como redención de los hombres (Rom 8,31-33)[5]. Su singular perspectiva teológica no está expuesta a través de largos desarrollos dogmáticos, cuanto motivado por su solicitud pastoral por unas comunidades cristianas fundadas por él o alentadas por su palabra, una vez que ya han sido constituidas por otros apóstoles. Esta circunstancia concreta y pastoral de su teología, más que un límite, es una posibilidad, pues de esta manera las cartas nos revelan no tanto las cosas aprendidas, sino las convicciones teológicas más profundas y más arraigadas, desde las que el Apóstol echa mano para solucionar los problemas cotidianos que van surgiendo en las comunidades, para alentar a las comunidades decaídas, para expresar la alegría por la obra de la salvación realizada, para justificar el sentido de su misión y el origen divino de su apostolado, etc. Los escritos de Pablo no son manuales de teología, sino cartas firmadas personalmente por él y sus colaboradores, dirigidas a unos destinatarios concretos.

«Pablo, Silvano y Timoteo a la Iglesia de los Tesalonicenses, en Dios Padre y en el Señor Jesucristo. A vosotros gracia y paz». Pablo inicia su carta con este saludo habitual (1 Tes 1,1-3; Flp 1,2; 1 Cor 1,3) que probablemente sea un eco de fórmulas litúrgicas. A pesar de su formalidad, revela dos afirmaciones de un profundo calado teológico respecto al misterio de Dios y al misterio de la Iglesia. En relación con el primero, Pablo nos muestra de forma implícita cómo ya tiene la conciencia de poder conjugar el monoteísmo de Dios con la fe en Jesús como Señor, que se desplegará después en una confesión de fe trinitaria. El Dios de Pablo no es un Dios abstracto, impersonal, lejano. Es un Dios personal, cercano, con rostro, al que se puede orar, invocar, pedir porque está cerca de la vida de los hombres. Si él es misterio, el Dios oculto y escondido que se revela en el ocultamiento lo es siempre desde el rostro de Jesucristo. El Dios de Pablo tiene en Cristo su centro y por esta razón el mejor nombre para invocarlo ya no es YWHW, ni siquiera solo Señor, sino ante todo *el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo* (cf. 2 Cor 1,3; 11,31; Rom 15,6; Col 1,3; Ef 1,3).

El nombre de Padre desde el que Pablo y la comunidad cristiana invoca a Dios no es atribuido desde la experiencia general de la creación en relación con un origen último, o desde un sentimiento universalizado de paternidad. Para Pablo y el cristianismo primitivo, Dios es Padre por Jesucristo. Esto no significa que sea inútil una «teología natural» que se basa en la posibilidad del conocimiento de Dios desde la belleza interna de la creación (Rom 1,18s). Todo ello es legítimo y, como vimos en el capítulo primero, el Apóstol no lo desprecia (cf. Hch 17). Pero para él el conocimiento pleno de Dios está vinculado a la persona de Jesucristo (1 Cor 1-2). Para los cristianos, llamar a Dios Padre es afirmar que co-

[5] Cf. P. G. KLUMBIES, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext* (Vandehoeck & Ruprecht, Gotinga 1992) 11s.

nocen a Dios a través de Jesús y a Jesús lo confiesan como aquel que está en relación con ese Dios como su Padre. Una relación única y singular a la que los cristianos pueden entrar mediante el don del Espíritu que nos hace exclamar *Abba* (cf. Gál 4,4-6; Rom 8,12-14).

Y esto nos lleva a la segunda afirmación de orden eclesiológico y que aquí no podemos más que apuntar. La Iglesia no es una agrupación cívica que se reúne en torno a unos ideales o proyectos; ni siquiera una congregación religiosa agrupada alrededor de unos ideales de vida santos. La Iglesia es y existe *en* el Padre y *en* el Señor Jesucristo. Cómo entender esa preposición *en*, puede ser algo discutible desde el punto de vista lingüístico y exegético, pero, desde esta expresión y otras parecidas, la tradición cristiana ha desarrollado una comprensión de la Iglesia con relación al misterio de Dios revelado en la historia, donde «se manifiesta toda la Iglesia como "una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"»[6].

2. La referencia trinitaria de la existencia cristiana

El texto de la 1 Tes 1,2-6 continúa mostrando la referencia de la existencia cristiana al Padre ante quien se ora, al Hijo en quien se vive y el Espíritu que hace posible la acogida del Evangelio en poder y plenitud:

> En todo momento damos gracias a Dios por todos vosotros, y os tenemos presentes en nuestras oraciones, pues sin cesar recordamos ante Dios, nuestro Padre, la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y la firmeza de vuestra esperanza en Jesucristo nuestro Señor. Bien sabemos, hermanos amados de Dios, qu él os ha elegido, pues cuando os anuncié nuestro evangelio, no fue solo de palabra, sino también con la fuerza del Espíritu Santo, con plena convicción. Sabéis cómo nos comportamos entre vosotros para vuestro bien. Y vosotros seguisteis nuestro ejemplo y el del Señor, acogiendo la palabra en medio de una gran tirbulación, con la alegría del Espíritu Santo.

Dios Padre es a quien se dirige la acción de gracias y delante de quien se ejercita la memoria agradecida. Tanto la existencia cristiana como la vida litúrgica tienen para Pablo una clara orientación teocéntrica. Él es ante quien vivimos y oramos en agradecimiento por la vida de fe porque él es quien en último término nos ha elegido (v.4). Si es verdad que, como hemos visto antes, Pablo define a Dios como Padre desde la persona de Cristo y desarrolla la teología en función de la soteriología, a veces hemos olvidado esta perspectiva teocéntrica subrayando una centralidad de la

[6] LG 4 citando a san Cipriano. Cada vez son más los teólogos que junto a la reflexión sobre el misterio de Dios trinitario incluyen esta reflexión eclesiológica: I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión e Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2003); C. GUNTON, «La comunidad. La Trinidad y el ser de la Iglesia», en ÍD., *The promise of Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 1999) 56-82; Ch. SCHWÖBEL, «Iglesia como comunión», en ÍD., *Gott in Beziehung* (Mohr Siebck, Tubinga 2002) 379-435; G. GRESHAKE, «La Iglesia anuncia lo que ella misma es: el misterio de la *koinonía* trinitaria», en *El Dios uno y trino*, o.c., 447-516.

cristología o de la eclesiología que, siendo verdadera, no puede ocultar esta omnipresencia del misterio de Dios. En la teología de Pablo se da una paradoja en el lenguaje que utiliza para referirse a Dios entre el profundo teocentrismo en continuidad con la fe en el Dios del AT y el que está determinado por la persona y la acción soteriológica de Jesucristo [7]. El pensamiento de Pablo es a la vez teocéntrico y cristocéntrico, su lenguaje sobre Dios y sobre Cristo está entrelazado y no puede ser comprendido uno sin el otro [8].

El Señor nuestro Jesucristo está ligado a la esperanza como perspectiva última del ejercicio de la existencia cristiana en su triple dimensión teologal: la obra y el empeño de la fe, la constancia y el aguante de la esperanza y el trabajo fatigoso de la caridad. Si Dios es el destinatario y el referente último de la vida y oración cristiana, Cristo es su centro neurálgico y el lugar vital donde esta se desarrolla, así como el contenido concreto desde donde esta es identificada como tal, el criterio del ser cristiano. Es probable que la relación entre esperanza cristiana y el Señor Jesucristo sea debida a la fuerte impronta escatológica que tiene toda la carta. La existencia cristiana es vivida en la espera de la venida gloriosa del Hijo (v.9).

El *Espíritu Santo* aparece vinculado a la recepción y acogida que los creyentes han hecho del Evangelio anunciado por Pablo, que no es solo la predicación, sino la entera economía de la salvación (Gál 1,7). Él es el signo de la revelación acogida en el corazón del hombre y quien hace posible la recepción desde el fruto positivo que esta conlleva. Como en otros textos de Pablo, el Espíritu es caracterizado desde una perspectiva veterotestamentaria ante todo por los efectos que realiza en los creyentes; de ahí que las expresiones «en poder» *(dynámei)* y «en Espíritu Santo» *(pneûma hagioû)* pueden ser consideradas casi como equivalentes. Hay todavía una expresión más del texto que nos ayuda a comprender la acción del Espíritu. Él colma dando plenitud, integridad y gozo a quien acoge esa palabra del Evangelio (cf. Gál 5,22), que siendo completa y fiel tiene que expresarse necesariamente en signos y gestos *(pleroforía)*. Cuando Dios entra en la vida del hombre, este no mengua ni decrece en su poder, libertad y autonomía, sino que su presencia en el Espíritu es fortalecedora y acrecentadora de humanidad (v.5), consuelo y alegría en la vida cristiana envuelta en debilidad y sufrimiento (v.6) [9].

Pablo recuerda agradecido el acontecimiento que provocó en él y en sus hermanos la novedad de la vida cristiana. Entonces se encuentra con el Dios que llama y elige (v.4), con la persona de Jesús que funda la esperanza, consumando la obra fatigosa de la fe y del amor (v.3), y la experiencia del Espíritu que otorga a la palabra anunciada y acogida la alegría de que ha asumido el Evangelio desde la plenitud y la integridad (v.5). En el NT no se explicará todavía la naturaleza de esas tres realidades ni la relación que existe entre ellas, pero en todo caso se trata de acciones perso-

[7] Cf. N. Richardson, *Paul's Language about God*, o.c., 241.
[8] Ibíd., 312.
[9] G. D. Fee, *God's Empowering Presence*, o.c., 40-48.

nales y relaciones personales. Tres acciones que aparecen coordinadas y desde las cuales se constituye la vida del creyente iniciada en el bautismo y continuada en la vida de la Iglesia (cf. 1 Cor 12,4-6)[10].

3. La conversión a Dios y la confesión de fe

«Cómo os convertisteis a Dios, abandonando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y vivir aguardando la vuelta de su Hijo Jesús desde el cielo, a quien ha resucitado de entre los muertos y que nos libra del castigo futuro» (1 Tes 1,9). El fragmento habla de tres acciones: la conversión a Dios desde los ídolos; el servicio al Dios vivo y verdadero; vivir en la espera de la vuelta del Señor. Algunos ya han visto en este texto una concisa *fórmula de fe* que contiene en germen lo que será desarrollado posteriormente en los credos de la Iglesia (Nicea y Constantinopla): *a)* la afirmación del monoteísmo: de los ídolos al Dios vivo y verdadero; *b)* la divinidad de Jesucristo al hablar de Jesús como su *Hijo; c)* el centro del acontecimiento salvífico: el misterio pascual, la muerte y la resurrección del Señor; *d)* la escatología como vuelta del Señor desde los cielos. Pero volvamos a las tres acciones, especialmente a la primera y la segunda. La conversión a Dios desde el abandono de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero.

En la Escritura el verdadero problema de la conversión es la idolatría. Lo hemos visto en textos anteriores del AT en el libro de la Sabiduría y en boca de los Profetas. Esta crítica es mantenida por los primeros cristianos en el nuevo contexto del Imperio romano. Dios es absoluta y cualitativamente distinto a los dioses u otros seres que pueblan los cielos. Ofrecer culto a estos dioses es idolatría (1 Cor 8,1; 10.14). Si bien Pablo mantiene una actitud de flexibilidad frente a las costumbres paganas respecto a la comida de los sacrificios *(idolotitos)*, se muestra tajante respecto a la participación en el culto (idolatría)[11].

El volverse y convertirse a Dios consiste en hacerse esclavos suyos. Algunos traducen por *servir* para matizar un poco la afirmación. La concepción clásica y bíblica del ser humano es que necesita vivir bajo un dominio[12]. El hombre es un absoluto relativo y necesita estar fundado y religado. Si no lo hace en Dios lo hará en otros dioses. Estar bajo el dominio de Dios, bajo la ley del Espíritu de Dios (Rom 8), nos libera de la esclavitud. Pero si no estamos bajo su dominio caemos necesariamente en otras esclavitudes.

La existencia cristiana vivida desde la espera de la venida del Señor (tensión escatológica), con la confianza y la certeza de que esa realidad

[10] Cf. O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo,* o.c., 816-817.

[11] Cf. D. Gerber, «Les implications de la confession du "Dieu un" selon 1 Cor 8,1-11,1», en E. Brons - Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes er perspectives* (Cerf, París 2011) 256-272.

[12] Cf. E. Käsemann, «Análisis crítico de Flp 2,5-11», en Íd., *Ensayos exegéticos* (Sígueme, Salamanca 1977) 119s: «La salvación no significa aquí más que cambio de soberanía de la esclavitud de las potencias a la libertad de la soberanía divina... En cierta medida, la salvación es un cambio de soberanía».

que esperamos nos ha sido ya otorgada anticipadamente en la primera venida de Cristo.

II. TRINIDAD Y LITURGIA

La eucaristía y el bautismo son dos lugares originarios de la experiencia de la salvación en el cristianismo y de ahí que a su vez sean el lugar privilegiado de la confesión de fe en la Trinidad. Si esta verdad es visible en la actual práctica litúrgica, también podemos rastrearla en dos textos del NT. El primero es de la carta de Pablo a los Corintios y el otro del evangelio de Mateo. Al finalizar la segunda carta a los Corintios el Apóstol saluda y bendice a la comunidad con esta fórmula (2 Cor 13,13): «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros». Mateo, al final de su evangelio, pone esta expresión en labios de Jesús mientras envía a sus discípulos a la misión universal: «Id y bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». La Trinidad es el ámbito y el espacio en el que la Iglesia se reúne cada vez que celebra la eucaristía, constituyéndose en signo y sacramento del misterio de Dios en el mundo. Con el bautismo el creyente es incorporado al cuerpo de Cristo, pasa a pertenecer a Dios y es introducido en la comunión de la vida divina.

1. La gracia de Cristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu

Con esta expresión de 2 Cor 13,13 cierra el Apóstol su segunda carta a los Corintios[13]. Frente a otros saludos finales en los que simplemente utiliza la expresión «La gracia de nuestro Señor Jesucristo», aquí se desarrolla en una perspectiva trinitaria. Es un saludo que tiene la función de bendición y que probablemente tiene un origen litúrgico. Pablo pide que los cristianos de Corinto sean bendecidos con la gracia, el amor y la comunión. Pablo presenta a cada una de las personas divinas unidas a diferentes atributos que expresan de una determinada forma la única acción salvífica de Dios por los hombres. Así la *gracia* aparece vinculada a Cristo, el *amor* a Dios Padre y la *comunión* al Espíritu. Sin que podamos decir que a cada uno de ellos le competan con exclusividad, sí son expresiones que son apropiadas a su forma global de manifestarse y actuar en la única historia de salvación[14]. Precisamente por esta unidad del proyecto salvífico y la diversidad en la forma de su realización aplicada a cada una de las personas divinas, ha sido una expresión que ha sido utilizada como trasfondo y fundamento bíblico de la exposición de la doctrina trinitaria[15].

[13] Cf. G. FEE, *God's empowered Presence,* o.c., 362-365.

[14] Otros textos paulinos donde se presentan las tres personas desde funciones diversas: Rom 1,4; 15,16.30; 1 Cor 2,10-16; 6,11.14.15.19; 12,4-6; 2 Cor 1,21s; Gál 4,6; Flp 2,1; Ef 1,3-14; 2,18.22; 4,4-6; 2 Tes 2,13; Tit 3,5s.

[15] T. F. TORRANCE, *The Christian doctrine of God* (T&T, Clark, Edimburgo 1997) [illegible]

a) *La gracia de nuestro Señor Jesucristo*

Gracia es una palabra central en la teología paulina. Con ella se quiere expresar un poder divino que se orienta a la salvación de todos los hombres. La gracia en primer lugar es una realidad *objetiva* que hace referencia a la acción salvadora de Cristo concentrada en el misterio pascual y cuyo horizonte de comprensión hay que encontrarlo en la doctrina de la justificación, especialmente en la carta a los Romanos (cf. Rom 3,24s). Que sea una acción de Dios objetiva realizada *extra nos* del creyente, no significa que pueda ser considerada como una cosa o un objeto. Se refiere a la acción de Dios en Cristo y hasta tal punto en esa acción de Cristo hemos visto y experimentado la gracia gratuita de Dios por nosotros que podemos decir que él es la *gracia en persona*: «Ha aparecido la gracia de Dios capaz de salvar a todos los hombres» (Tit 2,11). No obstante, Pablo alude también con esta expresión al ámbito en el que el creyente entra para vivir en la nueva forma de existencia que Dios nos otorga en Cristo (2 Cor 5,17-19). Por eso, es también la *autoconciencia* cristiana y apostólica, la conciencia de existir por gracia, tal como aparece en las cartas a los Corintios [16]. La gracia es una *relación* en la cual el creyente tiene la certeza de la fe de que está justificado y agraciado por Dios mediante la persona de su Hijo y el Espíritu: «Hemos sido justificados en el nombre del Señor Jesús y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11).

b) *El amor del Padre*

El *Padre* aparece vinculado al amor *(agápe)*. De esta manera se está indicando al Padre como fuente y origen de todo. El amor de Dios es la fuente, el fundamento y el futuro de la historia de la salvación. Un amor que se ha manifestado en la entrega a la muerte de su Hijo y en el derramamiento de su Espíritu. Cuando Pablo habla del amor toma como punto de partida el amor que Dios demostró en Cristo (Rom 5,8; 37,9; 9,13; 2 Cor 9,7; 13,11; 1 Tes 1,4), del amor que ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu (Rom 5,5). El fragmento hímnico de 8,31-39 termina con la firme confianza de que nada nos arrancará del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro. Desde esta fuente y origen es comprensible la exhortación al carisma superior del amor al que Pablo nos invita en 1 Cor 13.

Esta vinculación del amor a Dios Padre nos sugiere otro texto que se ha convertido en un lugar clásico de la doctrina trinitaria. De hecho, para algunos la teología trinitaria no sería más que un despliegue y desarrollo del contenido implícito de esta afirmación de la primera carta del apóstol san Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16) [17]. Juan no inventa esta afirmación, sino que dentro de un marco y una comprensión común a todo el NT, incluso al AT, lleva a una fórmula genial y bastante gráfica de lo que era patrimonio de todos:

[16] Cf. G. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., 99s.

[17] Cf. L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 27.

> Queridos hermanos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque *Dios es Amor*. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Unigénito para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados [...] Y nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él. *Dios es Amor* y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (1 Jn 4,7-10.16).

Esta afirmación del v.8, que se repite en el v.16, junto con las afirmaciones que aparecen en Jn 4,24: *Dios es espíritu* y 1 Jn 1,5: *Dios es luz*, pertenece a las afirmaciones fundamentales sobre el ser indefinible de Dios[18]. No obstante, no podemos introducir preocupaciones que no tenía el autor del texto. Su intención no es hacer una afirmación sobre la esencia divina en perspectiva ontológica, sino más bien describir el ser de Dios desde una perspectiva histórica-salvífica[19]. Con ello, el autor afirma la alteridad y la diferencia de Dios respecto del mundo, para hacer vislumbrar a los que han nacido de Dios cual es la naturaleza de ese Dios con quien pueden entrar en comunión y en cuya vida pueden participar. Que el ser profundo de Dios sea amor solo lo sabemos por su manifestación en el mundo y especialmente a través de la obra de su Hijo. Solo a través del Hijo conocemos al Padre. Y por eso, el amor que Dios exige a quien lo recibe, la respuesta del amor. No como una exigencia extrínseca, sino como una participación en el movimiento mismo del amor de Dios. Este amor de los hijos de Dios es una manera de participar en el ser mismo de Dios (4,16: «nacidos de Dios»). Un amor que al venir de Dios, no es particularista, sino que siendo personal, solo puede ser universal y dirigirse al mundo entero (Jn 3,16; 1 Jn 4,9s.14).

c) *La comunión del Espíritu Santo*

Por último, el *Espíritu* está unido a la *koinonia*. Término importante en la teología y eclesiología paulinas que puede ser traducido indistintamente por comunión y participación. El Espíritu es el sujeto que realiza y garantiza la comunión eclesial. Lo que une a los cristianos es la comunión en el Espíritu, por lo que Pablo puede pedirles que ejerzan esa comunión con los demás desde la concordia y la misericordia (Flp 2,1). Que la tradición cristiana haya hablado del Espíritu como vínculo de unión y comunión en la Trinidad inmanente tiene aquí su punto de partida. Él nos revela y nos muestra que Dios es en su ser mismo comunión de amor y que crea y constituye la comunión eclesial en la unidad y en la diferencia, a imagen y semejanza de como él es.

[18] Cf. R. SCHNACKENBURG, *Carta de san Juan* (Herder, Barcelona 1980) 254. *Excursus* 10: «El amor como esencia de Dios», 256-264.

[19] Esto no es impedimento para que la tradición cristiana haya visto en él una definición del ser de Dios en perspectiva más ontológica. Así lo han entendido san Agustín, Máximo el Confesor, Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor, etc.

La gracia de Cristo nos manifiesta el amor del Padre y nos otorga la comunión del Espíritu. La fórmula litúrgica es así una fórmula trinitaria que se refiere a la economía, es decir, a Dios, tal y como ha actuado y se ha revelado en la historia. Con el tiempo y desde esta Trinidad económica la Iglesia tuvo que dar el paso —para defender esa economía de la salvación— a la Trinidad inmanente y preguntarse por el ser de Dios en sí mismo. Estas tres funciones o perspectivas referidas a cada una de las personas divinas no son exclusivas. Son funciones coextensivas y por eso también intercambiables tal como aparece en otros textos del NT. Esto, en realidad, nos está mostrando cómo la conciencia implícita del NT es que los tres se sitúan en el mismo nivel de ser y poder.

2. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo

Así termina el evangelio de Mateo: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos» (Mt 28,19). Si el anterior texto parece que tenía su lugar vital en la celebración de la eucaristía, este parece que hay que situarlo en la del bautismo. Como se puede suponer, ha sido un texto traído y llevado, sujeto a una fuerte discusión. Al convertirse en el quicio de la defensa de la doctrina trinitaria, se intentó que probara demasiado (al considerarlo un dicho del Jesús terreno) o que, por el contrario, fuera un simple añadido de la comunidad cristiana en el siglo IV. Sin embargo, por la aparición de una fórmula semejante en la *Didajé* 7,1.3, que no depende de la fórmula de Mateo, podemos decir que ya a finales del siglo I la Iglesia tenía conciencia de que el bautismo, por el que la persona era transferida a la propiedad de Dios, se realizaba al invocar el nombre (singular) del Padre, Hijo, Espíritu. Esta conjugación entre el singular del nombre y el plural de la designación hizo que la fórmula se convirtiera en punto de partida para la defensa y elaboración de la doctrina trinitaria para muchos Padres (por ejemplo, Hilario de Poitiers).

Junto a esta fórmula bautismal, aparece otra en el NT (y en la *Didajé*): bautizar *en el nombre de Jesús Cristo*. ¿Cuál es la original? Las opiniones se dividen. P. Stuhlmacher piensa que la original es la que se refiere a Jesús, mientras que la trinitaria es un desarrollo y explicitación posterior[20]. P. Benoît piensa lo contrario. La original es la trinitaria, y la segunda, referida a Jesús, es una abreviación para designar a aquellos que han recibido el bautismo cristiano[21]. El texto no nos ofrece una reflexión trinitaria en el sentido que nos hable de la relación entre las personas o de cómo conjugar la unidad y la trinidad en Dios. Sin embargo sí nos ofrece una base inequívoca para dicha reflexión, ya que equipara al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

[20] P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testament*, o.c. I, 217.

[21] P. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pêres* (Cerf, París 1953).

El evangelio de Mateo es claramente teocéntrico, aun cuando ese teocentrismo es interpretado por la condición mesiánica de Jesús como Hijo de Dios. Mateo, asumiendo el monoteísmo judío como evidencia y presupuesto fundamental[22], compatible con un mesianismo radical afirmado desde Jesús[23], lo redefine desde un mesianismo filial, que afirma sin restricciones que este Mesías es Hijo de Dios[24], con una autoridad singular sobre la Torah (Mt 5,17-48) y con una proximidad y cercanía con Dios inigualables (Mt 11,27). Esta forma de entender el monoteísmo judío y el mesianismo filial de Jesús da como resultado un *monoteísmo de filiación* que admite una alteridad dentro de la divinidad y que posteriormente será la base del monoteísmo trinitario explícito de la teología patrística[25]. En el conjunto del NT el texto no supone una total novedad, pero resume, concentra y explicita la estructura trinitaria de la tradición sinóptica que se manifiesta, como hemos visto, en la conciencia y en las acciones de Jesús, por ejemplo en su bautismo. Este hecho, más que una debilidad, es una fortaleza, ya que nos muestra que la doctrina trinitaria no es fruto de una especulación abstracta o de la mera reflexión, sino que está arraigada en el acontecimiento de la salvación realizado en el misterio pascual y que a nosotros nos llega actualizado en el bautismo. De esta forma podemos decir que «el bautismo, por el que el hombre se hace cristiano, es el lugar originario de la confesión trinitaria»[26].

III. HIMNOS CRISTOLÓGICOS EN APERTURA TRINITARIA

Los himnos cristológicos que encontramos en las cartas paulinas han sido decisivos para el desarrollo de una teología de la *kénosis* (Flp 2,6-11), una cristología cósmica (Col 1,15-20) y una escatología de recapitulación (Ef 1,3-14) que integra de alguna forma una eclesiología de comunión (Ef 4,1-13; 1 Cor 11-13). La grandeza de Pablo y de sus comunidades es que en un contexto cultural marcado por el pluralismo y viviendo la existencia cristiana en minoría respecto a los poderes políticos, culturales y religiosos del Imperio, fueron capaces de expresar en estos himnos y confesiones cómo toda la realidad está fundada y sostenida en el misterio de Dios que él va revelando y desplegando a lo largo de la historia humana (Ef 1,3-14) y afirmar sin ambigüedad el primado de Cristo sobre toda la creación, quien, siendo imagen del Padre, es fundamento, modelo y destino de toda la realidad creada (Col 1,15-20).

[22] Cf. Mt 19,17; 4,10; 22,32.

[23] Cf. Mt 1,21; 3,13-17; 4,12-17; 4,18-22.

[24] Cf. Mt 4,3.6; 8,29; 14,33; 16,16; 26,63; 27,40.43; 27,54; 28,19.

[25] E. Cuvillier, «Monothéisme et messianisme dans l'évangile de Matthieu: un déplacement du système de valeurs», en E. Bons - Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique. Évolution, contextes et perspectives* (Cerf, París 2011) 147-161. «La doxología trinitaria final (Mt 28,19) parece reconfigurar la jerarquía habitual entre Dios y el Mesías, dando nacimiento a un monoteísmo de filiación. Una solución que conducirá más tarde al tradicional monoteísmo trinitario».

[26] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 280.

1. Hacia una teología de la Palabra: Jn 1,1-18

Ya hemos analizado anteriormente la pneumatología del evangelio de Juan. Allí descubríamos cómo en la tradición joánica hay ya inicios bastante desarrollados de una reflexión trinitaria. La primera parte del evangelio (1-12) reflexiona sobre la relación entre el Padre y el Hijo, mientras que la segunda (13-21) en un primer momento (14-17) lo hace sobre la relación entre el Hijo y el Espíritu, y en los capítulos 18-21 sobre el misterio pascual, en el que se nos manifiesta en plenitud el misterio trinitario como una obra de glorificación mutua entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, que une a ambos, y abre esa glorificación mutua al vasto horizonte del mundo y de la historia (17). El prólogo de Juan se encuentra, dentro del NT, en esa corriente que desde el final (resurrección) se pregunta por el principio radical de la vida de Jesús: el seno del Padre (Jn 1,1-18). Al final corresponde el principio[27].

a) *Trasfondo*

Las opiniones sobre el origen del prólogo son varias y van desde el origen gnóstico hasta la relectura de Gén 1 en un contexto sapiencial[28]. Mientras que durante mucho tiempo se pensó en el origen griego incluso gnóstico de este himno, hoy se prefiere mirar al AT para buscar el trasfondo de este texto. Más en concreto, los textos que nos hablan de una personificación de la sabiduría. Pero la sabiduría no como personificación de la ley, sino como palabra creadora (cf. Is 44,26s; 55,10s; Eclo 24,3-6. En Sab 9,1.2 aparece incluso la unión de Sabiduría y Logos). Esta trasposición de la tradición sapiencial a la persona de Cristo realizada por Juan y Pablo ha dado la posibilidad en el cristianismo de comprender a Cristo como preexistente, mediador en la obra de la creación y de la redención (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,3). En el prólogo aparecen dos aspectos recogidos de la tradición sapiencial: *a)* en los versículos 1-5 se presenta al Logos como palabra creadora desde el comienzo primordial. Perece que, pasando por la tradición sapiencial, hay una referencia a Gén 1 y a Gén 3 (en el v.5). *b)* En segundo lugar está el texto de Eclo 24,7-12, donde se nos habla de que la sabiduría crea su propia casa con el propósito de habitar en medio de los hombres. Esta perspectiva aparece afirmada en el versículo 9.

b) *Estructura*

La exégesis actual ofrece una interpretación de este texto teniendo en cuenta que es un himno que consta de cuatro estrofas[29]. La primera

[27] M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento,* o.c., 458.
[28] Y.-M. BLANCHARD, «Verbe. A. Théologie biblique», en DCTh 1210; Cf. M. THEOBALD, *Die Fleiswerdung des Logos,* o.c.; J. ZUMSTEIN, «Niemand hat Gott je gesehen», o.c., 51-70.
[29] Cf. S. GUIJARRO OPORTO, *Los cuatro evangelios* (Sígueme, Salamanca 2010) 470-474. O. Hofius ya propuso también una estructura en cuatro estrofas, aunque con una división ligeramente diferente: 1.ª v.1-3; 2.ª v.4-8; 3.ª v.9-13; 4.ª v.14-18.

la forman los v.1-2 y se refiere a la existencia de la Palabra junto a Dios «en el principio». La expresión *en arché* remite probablemente a Gén 1, de tal forma que aquí el evangelista Juan está interpretando a su manera el origen de toda la realidad. En el origen de todo, antes de la creación, ya existía la Palabra. Solo él estaba vuelto hacia Dios, no constituyendo un dios distinto junto a Dios, sino en relación y diálogo con él. De esta forma, el evangelio de Juan reformula, sin anular, el monoteísmo y la teología de la creación del Antiguo Testamento. Ambas son interpretadas desde un punto de vista cristológico, hasta tal punto que para comprender la afirmación de fe en el Dios único creador todopoderoso la tradición cristiana ya no puede sino contemplarla desde el misterio de Jesucristo, de la Palabra que existía junto a Dios y era Dios. Si bien esta afirmación revolucionaria no será desplegada después en el evangelio, tendrá una importancia decisiva en el desarrollo de la teología patrística y del dogma cristiano.

La segunda estrofa, formada por los v.3-9, habla de la actuación del Logos en la creación, caracterizada desde dos conceptos fundamentales del relato del Génesis y de la vida de Jesucristo: vida y luz. Además de manifestar su acción creadora se produce una identificación entre el Logos y Jesucristo. No son dos *lógos* diferentes. Quien actúa como mediador en la acción creadora otorgando luz y vida es el mismo que se manifiesta a sí mismo como la luz y la vida de los hombres (Jn 11,25; 9,5). Esta identidad se ve reforzada con la inclusión del testimonio histórico de Juan el Bautista en los v.6-8. De esta forma el evangelista une creación y encarnación. No puede entenderse una presencia del Logos como luz y vida para los hombres sin que esté referida a Jesucristo, el Logos encarnado.

La tercera estrofa, formada por los v.10-13, se refiere a la actuación del Logos en la historia desde la relación que el Logos tenía con Dios. De la misma forma que esta relación entre Dios y el Logos redefine el monoteísmo y la teología de la creación, esta relación repercute en la forma de entender la historia: una historia dramática en la que la salvación del hombre entendida como filiación se decide en la recepción o en el rechazo del Logos encarnado como vida, luz y gracia.

La cuarta estrofa la forman los v.14-18 y se refiere a la encarnación del Logos. La lógica del himno desemboca en la afirmación central de la encarnación. Si la relación del Logos con Dios es el fundamento de su acción en la creación y en la historia, la encarnación constituye el centro de esta creación y de esta historia, así como el lugar consumado de la manifestación de Dios en el mundo. La gloria de Dios como gracia y verdad para los hombres se revela plenamente en la carne de Jesucristo. En un sentido, esta estrofa, aun siendo la última, constituye el centro del himno cristológico. Y sin ella el himno quedaría sin su último sentido. La afirmación central del v.14, la Palabra se hizo carne, constituye el quicio de la afirmación de los v.1-3, que afirma que ese Logos está en Dios creando e iluminando la vida de los hombres, y de los v.16-18, que afirma que ese Logos está cabe Dios para revelar y consumar esa revelación[30].

[30] Cf. O. González de Cardedal, *Cristología* (BAC, Madrid ²2008) 380.

c) *El Logos es Jesucristo*

La aplicación del concepto Logos a Cristo es única en el NT. Sin embargo podemos descubrir tres estratos en las comunidades y círculos joánicos: El primer estrato se puede situar en el texto de Ap 19,11-16 todavía marcado por un carácter apocalíptico. Cristo viene denominado como Rey de reyes y Señor de los señores. El nombre central que se le asigna es el de Palabra de Dios, que podría tener como trasfondo el texto de Sab 18,14-16. El segundo estrato lo podemos encontrar en 1 Jn 1,1-4 en el que se habla de Cristo como Palabra de vida. Una palabra de vida que estaba en el origen junto al Padre. En tercer lugar nos encontramos con el último estadio de esta relación, cuando se aplica sin más el término *Lógos* a Cristo. En la persona de Jesús podemos reconocer y confesar la Palabra creadora y encarnada de Dios. A través del Logos, que participa de la misma esencia de Dios, ha sido creado el mundo y en ese mundo, a través del Logos encarnado, se ha revelado el Dios único en su gloria, su gracia y su verdad de una forma insuperable.

El sujeto del que se habla es Jesús de Nazaret, cuya vida e historia concreta viene definida como la historia del Logos de Dios que se hizo carne, asumiendo así la condición histórica y frágil del ser humano. Como hemos visto al explicar la estructura del himno, no hay ninguna afirmación del prólogo que no tenga que estar referida finalmente a esta encarnación. No hay un *lógos* diferente cuya acción y presencia en el mundo pueda ser entendida de forma separada de este Logos encarnado, de Jesucristo.

d) *Teología del Logos*

El evangelio de Juan es teocéntrico, en cuanto que su objeto fundamental es presentar la revelación de Dios a través de un *acontecimiento verbal* que tiene su punto culminante en la revelación encarnada en la persona de Jesucristo. En este sentido no hay teología sin cristología, ni cristología que no se ponga necesariamente al servicio de la teología. Juan, desde la persona de Jesucristo, propone una nueva imagen de Dios, que por un lado lleva a cumplimiento la tradición veterotestamentaria, aunque, por otro, va más allá de una interpretación limitada y estrecha de ella (Jn 7-8). Desde el prólogo, Juan afirmará que ya hay un nuevo lugar y espacio para encontrarse con Dios: el cuerpo de Cristo, como templo de Dios (Jn 2,13-22), y la hora de la glorificación, como tiempo adecuado (Jn 4,19-26). Todo esto porque Dios es espíritu (4,24) y es amor (3,10-21), es decir, la comunicación de su realidad (verdad) a las criaturas lo hace a través del Espíritu y como donación de amor gratuito, benévolo y agraciante al enviarnos a su Hijo (3,10). En este Hijo, y gracias a la inmanencia mutua entre él y el Padre, podemos conocer y ver a Dios (Jn 14,6s). Toda la misión del Cristo joánico es manifestar a los hombres la realidad y verdad de Dios[31].

[31] Cf. J. Zumstein, «La quête du Dieu invisible: le discours sur Dieu dans le quatrième évangile»: *Le monothéisme,* o.c., 199-212.

El prólogo de Juan se encuentra en la base de lo que posteriormente será denominado como una *teología del Logos,* que dentro de la Patrística tuvo una fecundidad admirable. *Logos* era una palabra conocida en el mundo intelectual griego y judío a través de la cual se ponía en relación el ser con la inteligencia. Sin embargo, al aplicarlo a Jesús, al Hijo, el concepto *lógos* adquiere una nueva dimensión. Si para los griegos significaba fundamentalmente *ratio* (inteligencia), los cristianos, a la luz de la persona de Jesús, la transforman en *verbum,* es decir, en palabra. La palabra implica *relación, diálogo* y, desde la perspectiva bíblica, capacidad de *creación.* La *palabra* es esencialmente aquello que proviene de otro y que tiende hacia otro; es pura referencialidad a la vez que capacidad de generar, dar, crear vida.

La interpretación que hace Juan de la teología del Logos desde la teología de la palabra es una manera de abrirnos a una metafísica relacional, a una comprensión del ser como relación. Dios es en sí mismo *lógos,* racionalidad, sentido y relación. El mundo viene de este *lógos* que, en última medida es persona y es amor, por lo que el mundo siempre tendrá una racionalidad y un sentido[32]. Pero el prólogo del evangelio de Juan nos habla de que esa Palabra y ese Logos está junto a Dios. Una relación que hace que esa Palabra sea idéntica y diferente a Dios. Dios no es solo Palabra y logos revelador hacia fuera de sí mismo, sino que él es constitutivamente *diá-logos*[33]. Dios puede entrar en diálogo con lo que está fuera de él, de una forma libre y responsable, es decir, generando capacidad de respuesta, porque él es en sí mismo internamente diálogo y comunicación. Y cuando entre en diálogo con el hombre, creado como oyente de la Palabra, lo hará desde su Logos inmanente. No nos comunicará algo sobre sí mismo, sino a él mismo en esa Palabra que lo ha escuchado todo del Padre. La historia de la salvación y de la revelación es la historia de su auto-comunicación de Dios. Dios es Palabra, ni fuerza de la naturaleza ni misterio impenetrable. Dios es Logos como palabra luminosa que otorga sentido a la vida de los hombres; palabra creadora y eficaz que realiza aquello que anuncia; palabra reveladora de la realidad de Dios y palabra encarnada que hace posible que podamos «ver» y «conocer» a Dios en los límites de la carne frágil del Hijo de Dios (Jn 14,6s)[34]. El núcleo del mensaje del evangelio de Juan es que «el *agápe* divino se ha revelado en la realidad de la encarnación del *Lógos»*[35].

Esta teología del Logos sigue teniendo una importancia fundamental[36]. La afirmación del primado de la acción sobre el Logos[37] como revolución de la esencia del cristianismo propuesto por el pensamiento político de corte marxista escondía otra cuestión radical para el cristianismo que se ha desarrollado en la posmodernidad. La fascinación por la ideología marxista y revolucionaria concentrada alrededor de la fecha emblemática de 1968 se ha transformado en una fascinación por el pluralismo religioso

[32] Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* o.c., 29; 160.

[33] Ibíd., 155.

[34] J. Zumstein, «La quête du Dieu invisible...», a.c., 200-202.

[35] A. de la Fuente, «Presentación», en Ch. H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio,* o.c., 17.

[36] Cf. J. Ratzinger, «Introducción al cristianismo: ayer, hoy y mañana», en *Introducción al cristianismo,* o.c., 17-32.

[37] R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Múnich [20]1997) 79-88.

y la espiritualidad difusa que ha irrumpido con tanta fuerza a inicios del tercer milenio. El primado de la acción transformadora (Marx) o la fuerza arrolladora de la naturaleza (Nietzsche) se ha convertido en el primado de la irracionalidad como lugar privilegiado de la experiencia religiosa y del silencio apofático como [no] forma de la revelación de Dios (Heidegger). La cuestión clave es saber si Dios es un ser personal y, por lo tanto, capaz de manifestarse y darse realmente a los hombres o un misterio impenetrable, sin rostro ni palabra, totalmente inaccesible al que se puede tender desde todos los caminos que el hombre tiene disponibles. Aquí es donde vuelve a ser decisiva la afirmación del prólogo de Juan con su cristología del Logos y la teología del Hijo. El cristianismo no cree en un Dios incomprensible y misterioso, sino en el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, en ese Dios personal que tiene un Logos, que es su Hijo y que con su encarnación se ha convertido en criterio de medida para saber quién es Dios para nosotros y quiénes somos los hombres ante y para Dios.

2. Hacia una teología de la *kénosis:* Flp 2,6-11

Si el concepto *lógos* es central para entender el himno cristológico que hace de prólogo del evangelio de Juan, el término *kénosis* es central en el himno cristológico que encontramos en Flp 2,6-11. Dios no es solo relación y diálogo en sí mismo, desde donde entra en diálogo y relación con el mundo. Esa relación y ese diálogo acontecen en la historia concreta de la humanidad como *kénosis*.

a) *Himno prepaulino*

Desde la exégesis de E. Lohmeyer en los años 20 es habitual reconocer en este texto un himno prepaulino, es decir, un texto litúrgico de carácter hímnico que Pablo asume de las comunidades cristianas y que él integra en su carta en un contexto determinado[38]. Pablo lo incorpora en su carta para exhortar a los integrantes de la comunidad cristiana a una forma de vida conforme al ejemplo del camino de humildad y de descenso del Señor Jesucristo (Flp 2,1-5). Este camino de abajamiento (v.6-8) y exaltación (v.9-11) puede ser entendido desde un doble punto de vista: *a)* en un contraste entre Adán y Cristo, pues mientras Adán quiso arrebatar la condición divina desobedeciendo así el mandato de Dios, Cristo vivió su condición divina no aferrándose a ella, sino en un camino inverso al de Adán despojándose y obedeciendo hasta la muerte de cruz

[38] Cf. E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11* (Darmstadt 1961); ÍD., *Der Brief an die Philipper* ([14]1974). En un sentido diferente R. TREVIJANO, «Flp 2,5-11: Un *lógos sophías* paulino sobre Cristo»: *Helmántica* 46 (1995) 115-158. Para el autor, Flp 2,6-11 es un logos sofías paulino sobre Cristo, dividido en tres estrofas con un claro interés parenético. En la primera (6-7) Pablo ofrece una meditación sobre el comportamiento soteriológico de Cristo desde la creación hasta la encarnación. La segunda estrofa (7-8) describe la culminación de esta *kénosis* en la humillación terrena del ministerio encarnado. La tercera estrofa (9-11) describiría el estado de exaltación otorgado por Dios.

(cf. Rom 8,3; Rom 5,12-17; 1 Cor 15,45-49)[39]. Estaríamos ante una recepción y relectura de Gén 1-3 bajo la perspectiva de la antropología del libro de la Sabiduría (Sab 2,23)[40]; *b)* desde la afirmación de la condición preexistente de Cristo existiendo en la forma de Dios, el himno contempla el camino de descenso-despojo-vaciamiento *(kénosis)* para finalizar en el de exaltación. En esta interpretación, el himno tendría como presupuesto los textos de Is 52,13-53,12 y 45,22-24[41].

b) *El camino de Jesucristo*

Ambas interpretaciones no tienen por qué excluirse[42]. De hecho, el sentido de ambas se encuentra muy cerca, pues las dos presuponen el camino de Jesucristo como modelo y norma fundamental del ser cristiano (Flp 2,1-5). No obstante, es evidente que, en el contexto del desarrollo de la teología trinitaria, la segunda perspectiva que integra la afirmación de la preexistencia de Cristo ha tenido unas implicaciones más significativas[43]. El texto pone de relieve el camino de Cristo desde su condición divina preexistente hasta su total vaciamiento en la forma de ser del esclavo que muere en la cruz (v.6-8), para iniciar desde aquí el camino de exaltación entendido como otorgamiento del nombre sobre todo nombre en la condición de Señor sobre todo el universo (v.9-11). El himno se centra y desarrolla el camino kenótico de Cristo en un triple movimiento de descenso, despojo y vaciamiento, propuesto a la comunidad cristiana como ejemplo de humildad y mansedumbre, que es la base de una auténtica vida cristiana.

c) *La «kénosis» revela el ser de Dios en la historia*

Pero no ha sido en su función ejemplar donde este texto ha tenido su influencia más importante en el campo de la teología y en la tradición de la Iglesia, sino en una teología kenótica de corte metafísico que ha visto en este descenso de Cristo al humus de la naturaleza humana la revelación más cabal del ser de Dios. Dios revela su ser más íntimo, su naturaleza, en el abajamiento de su Hijo, en su camino de despojo y vaciamiento. Desde esta *kénosis* la teología ha repensado los atributos clásicos de la

[39] Cf. M. D. Hooker, «Philippians 2,6-11», en Íd., *From Adam to Christ. Essays on Paul* (Cambridge 1990) 88-100. Publicado anteriormente en *Jesus und Paulus. Festschrift für W. G. Kümmel* (Gotinga 1975) 151-164.

[40] Cf. J. Murphy-O'Connor, «Christological Anthropology in Phil 2,6-11»: *Revue Biblique* 83 (1976) 25-50; J. D. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres ²1992) 114-121.

[41] Cf. O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (Mohr Siebeck, Tubinga 1976) 56-71; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testament,* o.c. I, 292.

[42] Cf. M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento,* o.c., 460s.

[43] Cf. H. U. von Balthasar, «El misterio pascual», en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis,* III (Cristiandad, Madrid ²1980) 666-814.

doctrina sobre Dios, como la inmutabilidad, la impasibilidad, la omnipotencia, etc., así como el central concepto de persona. Dios no solo actúa con amor sobre nosotros, sino que su ser se identifica con el amor, con un amor que se entrega hasta el final y que se da hasta el extremo; y que le conduce a hacerse vulnerable, a compartir el destino de su criatura, para así conducirla al destino para el que esta había sido creada. Su soberanía y omnipotencia se revela como amor absoluto, no aferrándose a lo propio, sino vaciándose de sí. Aquí lo que en el fondo está en juego es una nueva comprensión del ser de Dios y del ser del hombre:

> Lo que aquí está en juego, al menos de fondo, es el viraje decisivo en la visión de Dios: de ser primariamente «poder absoluto» pasa a ser «absoluto amor». Su soberanía no se manifiesta en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo. Su soberanía se sitúa en un plano distinto de lo que nosotros llamamos fuerza o debilidad. El anonadamiento de Dios en la encarnación es ónticamente posible porque Dios se despoja eternamente en su entrega tripersonal. Partiendo de aquí, la definición primaria de persona creada no ha de ser la de «subsistencia en sí». Si ha sido creada a imagen y semejenza de Dios, la persona será «regreso *(reflexio completa)* desde el despojo» y «existir por sí como interioridad que se expresa entregándose»[44].

Esta definición de persona, como veremos más adelante, será clave para el desarrollo de la teología trinitaria en los debates en torno al concepto de persona tanto en los siglos IV-V como en la actualidad. Las aportaciones de S. Bulgakov, J. Moltmann o H. U. von Balthasar a la reflexión sobre el misterio de Dios y a la teología de la Trinidad, por poner solo tres ejemplos significativos de tres confesiones cristianas diferentes, son impensables sin la luz que ha otorgado este texto de san Pablo a la revelación del ser de Dios como amor en la paradoja absoluta de la *kénosis* divina. Sin tener que llegar a algunas de las afirmaciones más extremas de estos autores, es el camino que también nosotros hemos propuesto en los capítulos IV y XIV.

3. Hacia una teología de la imagen: Col 1,12-20

Junto a los dos himnos cristológicos que acabamos de tratar, tenemos que hablar de otro himno que tiene a Cristo como principal protagonista: Col 1,12-20[45]. Aunque habitualmente la interpretación del himno cristológico se centra en las dos estrofas que forma Col 1,15-20, nosotros lo hemos querido presentar desde el v.12, pues así la referencia no es solo cristológica, sino teocéntrica. De esta forma, el himno, más que a

[44] Ibíd., 677.

[45] J.-N. Aletti, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (Analecta Gregoriana; Roma 1981); T. Otero Lázaro, *Col 1,15-20 en el contexto de la Carta* (Tesi Gregoriana; Roma 1999); Ch. Stettler, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichen Hintergrund und Aussage von Kol 1, 15-20* (Mohr Siebeck, Tubinga 2000).

Cristo, estaría dirigido al Padre: «Con alegría, dando gracias al Padre...». Como en casos anteriores, a la hora de comprender el trasfondo de este himno, la exégesis ha desplazado su investigación desde la búsqueda de un trasfondo o paralelos en la cultura griega y helenística, incluido el gnosticismo, hacia la influencia más lógica y sencilla de la teología del AT, en concreto de la teología sapiencial y sacerdotal. Aquí hunde sus raíces la expresión que habla de la presencia e «inhabitación» de Dios en la persona y cuerpo de Cristo del v.19 (cf. Col 2,9) y la teología de la expiación de la que habla el v.20. Los que consideran que el himno está formado exclusivamente por los versículos 15-20, coinciden en el criterio unánime de que es himno formado por dos estrofas: una dirigida al primado y mediación de Cristo en la creación (15-17) y la otra dirigida a Cristo como mediador de la obra de la redención (18-20). Estas dos estrofas están relacionadas entre sí y se corresponden la una a la otra de la misma manera que en Is 40-55 (Deutero-Isaías) el anuncio de la salvación y de la redención está fundado en la capacidad y en el poder creador de Dios (cf. Is 42,5-9; 45,7s.11; 51,9-11). Veamos ahora su contenido fundamental.

a) *La alegría y la acción de gracias dirigida al Padre*

La alegría expresa la actitud fundamental de la vida cristiana, porque esta es siempre la respuesta adecuada a la acción previa de Dios. La alegría reconoce la precedencia de Dios respecto a la vida humana y es además la experiencia fundamental que surge de saberse amado por Dios desde la vida de su Hijo y el don de su Espíritu. Una alegría serena, nada eufórica, pacificadora y reconciliadora que se asienta en el fondo del corazón, sin ser perturbada en su raíz por los acontecimientos cotidianos. Ante el amor de Dios dándose a sí mismo en la vida de su Hijo [y el don del Espíritu], el creyente no puede menos que dar gracias a Dios en un ejercicio de reconocimiento y acción de gracias. Esta acción humana es realizada a imagen del Hijo, quien en su vida muestra la naturaleza última de su ser. El Hijo es existencia en recepción y en acción de gracias, su ser es literalmente eucaristía, agradecimiento al Padre, reconociéndolo a él como fuente de su ser y de su persona[46]. La acción de gracias es así la respuesta primera y más humana que los seres humanos, creados a imagen del Hijo, podemos dar a Dios Padre.

Si Dios Padre es el origen de toda la realidad, él es también el destinatario último de la acción de gracias del ser humano. El Padre es quien nos da al Hijo y al Espíritu y a él vuelve todo por medio de Cristo en el Espíritu. Gloria al Padre, por el Hijo en el Espíritu, es la actitud fundamental del cristiano y la forma esencial de la oración y de la acción de gracias del cristiano. A la acción de Dios por medio del Hijo en el Espíritu le corresponde la glorificación al Padre por medio del Hijo en el Espíritu.

[46] Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Encuentro, Madrid 1985) 27-37.

b) *Hijo del amor*

Cristo es definido como el *Hijo del amor* (v.13), en quien el Padre halla toda su complacencia y beneplácito. Las palabras del evangelio que testimonian en el bautismo y la transfiguración que él es el Hijo amado, en quien Dios ha puesto su complacencia, alcanzan aquí la forma completa de un título cristológico, desgraciadamente algo olvidado por la cristología y la piedad cristiana. Francisco de Asís, uno de los cristianos que mejor ha sabido vivir la vida cristiana como acción de gracias al amor de Dios, expresó en una afirmación cristológica audaz lo que podría ser una buena interpretación de este título: el Hijo *que le basta al Padre para todo*[47]. En realidad, cuando la teología medieval utilice la categoría de satisfacción para hablar de la acción salvífica de Cristo, en realidad habría que entenderla desde este amor y satisfacción de Dios por su Hijo, en quien se complace y ve realizado su proyecto de salvación *(eudokía)*. Cristo no es el hombre ajusticiado por el Padre en restitución de la ofensa cometida por los hombres, sino que es el *Hijo amado que le basta al Padre para todo* y desde cuya satisfacción, exceso y abundancia es capaz de salir libremente fuera de sí para asumir solidariamente a la humanidad pecadora para responder desde ella a la oferta de consumación de la obra de la creación[48].

c) *Imagen - Principio - Plenitud*

De este Hijo amado, en quien hemos sido amados todos los hombres, se dicen tres cosas: él es imagen *(eikón)*, principio *(arché)* y plenitud *(pléroma)*.

Imagen (eikón). Cristo es *imagen de Dios invisible.* El Hijo es la expresión perfecta del Padre. Siendo distinto de él (alteridad), es su imagen perfecta, irradiación de su gloria e impronta de su ser (cf. Heb 1,1s), por lo que si este Dios quiere comunicarse fuera de sí mismo, lo hará a través de él. Desde esta expresión se afirman dos cosas. Una igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo que se convierte en la base de su función creadora y salvífica en la historia.

Principio (arché). Desde la base de ser expresión perfecta del Padre, el himno confiesa que Cristo es el mediador de la creación y de la salvación. El texto en los v.15-20 afirma el primado de Cristo en la creación y en la redención comprendida como nueva creación. Este texto condensa y profundiza la enseñanza paulina de la mediación de Cristo en la creación (1 Cor 8,6) y su preexistencia (Flp 2,6), llevando a su máxima expresión lo que podríamos llamar una cristología cósmica. Esta función creadora se explicita en tres preposiciones que muestran la forma como Cristo se relaciona con la creación: realizada por medio de él (por él); mantiene su consistencia unida a él (en él), y será recapitulada y finalizada en él (para él).

[47] SAN FRANCISCO DE ASÍS, 1 *Regla* 23.

[48] Este es el verdadero sentido de la soteriología de Anselmo de Canterbury esbozada en su obra *Cur Deus homo*. Cf. M. CORBIN, *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery,* III (Cerf, París 1986).

Plenitud (pléroma). Precisamente por ser imagen de Dios y principio de toda la realidad en el orden de la creación y de la salvación, su encarnación es la manifestación plena de Dios en el mundo. En Cristo el hombre puede ver la plenitud de la divinidad corporalmente.

d) *Teología de la imagen*

El himno de Colosenses ha sido un texto de un gran calado en la teología patrística, así como en la renovación de la teología contemporánea. La teología moderna y contemporánea ha releído la primera parte del himno para descubrir las implicaciones que esta cristología cósmica tiene para una teología de la creación. La relación de Cristo con la creación está expresada a través de tres preposiciones *por, para* y *en*. La preposición *por* indica la función mediadora desde el punto de vista instrumental. Por medio de Cristo fueron hechas todas las cosas. Él participó, como mano y agente del Padre (Ireneo), en la realización de la creación. La preposición *para* expresa la idea de recapitulación y finalización de la creación en la persona de Cristo. Dios, al iniciar la obra de la creación, estaba pensando en Cristo (encarnación). Él no solo es su ejemplo, sino su destino y su futuro. Finalmente, la preposición *en* quiere expresar que Cristo ha sido y es el lugar y el fundamento en el cual existe y per-existe la creación.

Y precisamente en este punto es donde se ha conectado con la teología trinitaria, recordando a su vez las profundas intuiciones de la teología de los Padres pre-nicenos (Ireneo, Tertuliano). La teología actual ha reflexionado profundamente, y con acierto, en este hecho cuando ha pensado en el Hijo como el espacio y el ámbito intradivino donde la creación y la humanidad tienen cabida como ser diferente de Dios (alteridad) y como realidad que depende radicalmente de él (comunión). Nada hay ajeno a la realidad de Dios y a la persona de Cristo, aun cuando todavía explícitamente no se conozca o se profese ese nombre. Dios ha realizado la creación por Cristo (mediación instrumental), en Cristo (fundamento crístico) y para Cristo (destino escatológico). Por esta razón, todo hombre, por el hecho simple de ser hombre, es ya hermano de Cristo, y desde él, todo fragmento de la creación está llamado ser gramática y destinatario de la comunicación de Dios[49].

4. **Hacia una teología de la historia: Ef 1,3-14**

El último de los textos que he escogido es el himno con función de prólogo con el que se inicia la carta a los Ef 1,3-14. Un texto en el que se pone de relieve el despliegue del misterio de Dios en la historia de la salvación por medio del Hijo y del Espíritu y que tiene en la recapitulación de todas las cosas en Cristo el destino definitivo y escatológico de la realidad creada.

[49] Cf. A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2004).

a) *Bendición-alabanza*

En Ef 1,3-14 no nos encontramos propiamente con un himno cristológico, sino con una oración del género de bendición formulada en tercera persona[50]. A diferencia de Flp 2,6-11, de Jn 1,1-18 y del Col 15-20 (si no se empieza este himno en 12b), aquí es *Dios Padre* el destinatario a quien se dirige nuestra bendición y nuestra alabanza. Este destino teo-lógico de nuestra alabanza se corresponde con la primacía e iniciativa de Dios a la hora de realizar el misterio de su voluntad otorgándonos la adopción filial en el Hijo al darnos a su Espíritu. La primacía del Padre no oculta la función decisiva y central de Cristo en quien acontece *toda* la acción de Dios bendiciéndonos a través de la elección, filiación, redención, revelación y recapitulación en Cristo; y el don del Espíritu que está unido a la especificación de los destinatarios y beneficiarios de esa acción: judíos, gentiles, todos los hombres. De esta forma organizada según la economía del misterio se revela la Trinidad en la historia: el Padre teniendo la iniciativa; el Hijo en quien el Padre realiza; el Espíritu haciendo posible la recepción de esta acción e iniciativa del Padre. Si la bendición representa la acción de Dios para el beneficio del hombre (v.3s), el hombre responde a esta acción con la alabanza (v.6.12.14).

b) *Estructura*

Según el estudio de J. N. Aletti, la oración de bendición tiene dos grandes partes. Después de una introducción donde se expresa el enunciado inicial y la razón general de la alabanza (v.3), se especifica esa afirmación general según la acción de Dios (v.4-10) y según los destinatarios (v.11-14). La primera parte de la bendición se refiere a *la acción de Dios*. Desde este punto de vista hay dos momentos centrales: en primer lugar, la decisión divina *antes del tiempo* realizada *en Cristo* (v.4-6), que incluye nuestra elección eterna en vistas de la santidad en Cristo (v.4) y nuestro destino antes del tiempo a la adopción filial en Cristo (v.5-6); y, en segundo lugar, la realización actual de esa decisión, también en Cristo (v.7-10), que incluye la redención y el perdón por medio de la sangre de Cristo (v.7-8), la manifestación del misterio (v.9) y la recapitulación de todas las cosas en Cristo (v.10). La segunda parte se refiere a *los destinatarios y el don del Espíritu* (v.11-14), que a su vez está dividida también en dos secciones: la primera se refiere a la vocación respectiva de judíos y gentiles (v.11-13) y la segunda al don del Espíritu recibido como arras y herencia para todos (v.14)[51]. Si es acertada esta estructura, hay que ser conscientes de que tiene una importancia fundamental para nuestro tema: la revelación trinitaria de Dios no se separa de la comunicación de Dios a las criaturas. La acción de Dios en el Hijo en el espesor de la historia tiene su correlato en el don del Espíritu otorgado a los destinatarios de esa acción para que esta sea plenamente acogida y recibida. Trinidad, historia

[50] J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épitre aux Éphésiens* (Gabalda, París 2001) 44s.
[51] Cf. Ibíd., 53.

de salvación y destino de los hombres son realidades que para el autor de la carta a los Efesios, en definitiva para el Nuevo Testamento, están íntimamente relacionadas y se iluminan mutuamente.

c) *La economía del Misterio*

Como ya hemos visto más arriba, la alabanza presupone una comprensión trinitaria del Misterio de Dios, que el autor de la carta solo conoce por la revelación de ese Misterio en la historia que a su vez es reconocido en la fe. Dicho en una expresión propia de la carta a los Efesios: por *la economía del Misterio* (Ef 3,9; cf. 1,10; 3,2s)[52]. ¿En qué consiste propiamente? En el despliegue trinitario de la historia de la salvación. Este misterio de salvación comienza en la *decisión eterna* del Padre de hacernos hijos en Cristo antes de crear el mundo (v.4-6). Esta es una decisión de su voluntad y de su beneplácito *(eudokía)*. Por esta razón, unas veces dice san Pablo que el misterio estaba escondido en Dios desde antes de los siglos, pero que ahora se ha manifestado (Ef 3,2-7.9; Col 1,26-29). Este es el origen y punto de partida; pero también, por estar en Dios, en el *misterio de su voluntad* es su fundamento y garantía permanente. Dios Padre actúa en el Hijo y por medio del Hijo (v.7-10). Aunque, como ya hemos dicho, el Padre es el origen y destino último de toda la historia de la salvación, es *en el Hijo* en quien acontece la bendición, la elección, la predestinación para la filiación, el agraciamiento, la redención y el perdón de los pecados, la revelación del misterio, la recapitulación de todo el universo, la herencia, la esperanza y el sello del Espíritu prometido. Toda la bendición con la que somos bendecidos por Dios (v.3) nos ha sido dada en la vida del Hijo. *Todo acontece en él.* Finalmente, la acción de Dios termina en los destinatarios y aquí aparece el *Espíritu Santo*. El propósito del Padre es crearnos para ser hijos suyos (predestinación a la filiación); el Hijo realiza ese propósito; el Espíritu, finalmente, consuma esta filiación adoptiva, siendo el sello y la garantía de que recibiremos la herencia prometida. El sello es el signo de la propiedad (Ap 9,4) a la vez que de la autenticidad, la cualidad, la protección y el carácter indeleble de la bendición recibida en el Espíritu. Él es la garantía de nuestra salvación, la prenda segura (primicia según Rom 8) de lo que nos espera y aguarda en la plenitud de los tiempos. En este sentido, él es el *ya* de Dios en nosotros como un don y bendición ya otorgados, pero, a la vez, él es el poder y la fuerza que nos empuja y tira de nosotros y la creación entera hacia la redención final o salvación escatológica (2 Cor 1,22; Rom 8,23).

d) *Una incipiente teología de la historia*

La teología moderna y contemporánea han convertido este texto en un lugar de referencia para poner en el centro de su teología la historia de la

[52] Cf. Ibíd., 182-186.

salvación como despliegue de la acción de Dios en la vida de los hombres. Este proyecto de salvación tiene su origen en el deseo del Padre. Él es origen radical desde donde ha de partir cualquier visión cristiana de la historia. En el principio no son el azar, ni la necesidad, ni el vacío, ni la nada, sino Dios y su designio amoroso. Pero si el Padre es el origen de este, Cristo es el lugar concreto de su realización. No nos bastaría a los hombres el deseo de Dios y su plan de salvación si este no lo hubiéramos visto llevar a su realización concreta en la persona de Cristo. No basta un deseo ni un proyecto por bueno que sea; hay que pasar a su realización concreta. Y esta ha acontecido en su Hijo. Pero la historia no ha terminado en él. Si él es el centro del tiempo, donde este ha llegado a su plenitud, la historia de los hombres permanece abierta y pendiente de su consumación definitiva. El Espíritu es quien lleva a su consumación este proyecto guiando y conduciendo a la Iglesia y al mundo ■ su consumación escatológica. En definitiva, la teología no puede separarse de esta economía de salvación, de esta teología de la historia. Ella, por muy especulativa que sea, tendrá que seguir siendo fiel a esta historia de Dios en el mundo, abriéndose en ella a toda la altura, anchura y profundidad del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, de quien Pablo fue y es siempre su testigo y su mensajero.

IV. LA TRINIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

1. La fe trinitaria en el Nuevo Testamento no aparece en fórmulas aisladas, sino en su estructura fundamental y como testimonio global. La revelación neotestamentaria fundamental es que Jesús reveló a Dios como Padre, no solo con palabras y acciones, sino con su propia persona. El *Abba* está en el corazón del NT porque nos revela el ser de Dios y la conciencia filial de Jesús. Las afirmaciones sobre la filiación única y singular de Jesús en el NT y posteriormente las que se refieren a su divinidad (Pablo y Juan) son el desarrollo legítimo y necesario de la relación filial que Jesús vive en su existencia terrena. Tanto el fundamento (relación filial) como su desarrollo (filiación divina y divinidad de Jesús) tienen que estar implicadas uno en el otro de una manera permanente.

2. La cuestión fundamental en el NT, desde el punto de vista de la teología trinitaria, será justificar la divinidad de Jesucristo sin que se rompa la fe monoteísta. Por esta razón la divinidad de Jesús se va a contemplar desde la *relación* con el único Dios (el Padre). En este sentido tenemos un importante testimonio en el prólogo del evangelio de Juan al usar para el Padre la palabra Dios con artículo, mientras que para Jesús se utiliza como atributo, es decir, sin artículo. La confesión de Tomás (Jn 20,28) nos muestra que una de las intenciones de todo el evangelio es subrayar esta condición divina de Jesús: «Señor mío y Dios mío». La aplicación de la expresión «Yo soy» a Jesús, que en el AT remite al Dios del Éxodo y de la Alianza es otra manera significativa de afirmar la divinidad de Jesús. El testimonio del NT no es solo cristológico, siendo la Trinidad una injerencia añadida con posterioridad, sino que la cristología y la teología trinitaria están íntimamente implicadas y se necesitan mutuamente.

3. Respecto al Espíritu, no hay ningún texto que nos hable directamente de su divinidad. Sin embargo, hay una clara afirmación implícita de esta, cuando al Espíritu se le coloca junto al Padre y al Hijo en la obra de la salvación como el agente último de la salvación en los hombres (arras, fuego, sello, promesa). Una salvación que ha sido preparada y determinada por el Padre, ejecutada por el Hijo y cumplida en el Espíritu. Si en relación con Jesús la cuestión central tratada en el Nuevo Testamento era su relación con el Padre, aquí el problema central con el que se encontró el NT y posteriormente la teología fue la relación entre Cristo y el Espíritu. En el Nuevo Testamento se nos habla de dos misiones del Padre que, estando mutuamente implicadas y relacionadas no se pueden confundir ni separar (Gál 4,4-6; Rom 8,1-16). Cristología y pneumatología se implican necesariamente. Su articulación interna se descubre en la vida concreta de Jesús, como portador y dador del Espíritu. El Espíritu conduce y guía a Jesús para cumplir la voluntad del Padre. Este Espíritu está en él y sobre él para realizar su misión hasta el extremo de la muerte. Y en él resucita y es justificado (Espíritu del Padre). Pero como Crucificado Señor de la gloria se convierte en el dador del Espíritu a la Iglesia y al mundo (Espíritu del Hijo).

4. Esta estructura trinitaria de la revelación y de la salvación se *explicita* en textos que tienen como trasfondo la liturgia cristiana (bautismal en Mt 28,19 o eucarística en 2 Cor 13,13), que es el lugar donde se celebra y actualiza esa salvación realizada ya en Cristo, o en himnos y cánticos que celebran la salvación de Dios acontecida en Cristo y en el Espíritu. La experiencia de Dios como Padre, Hijo y Espíritu (trinitario) es el fundamento de la existencia cristiana (1 Tes 1,1-6) y de la historia de la salvación (Ef 1,3-14; Col 1,15-20; Jn 1,1-18). El Nuevo Testamento no nos ofrece una reflexión teórica sobre el ser de Dios, sino que nos da testimonio de una experiencia salvífica. Dios no es presentando primeramente como un objeto de reflexión intelectual, sino un sujeto activo que quiere hacer alianza con los hombres, entrar en relación personal con ellos. Acabamos de referirnos a unos textos trinitarios. No porque se reflexione en ellos sobre el ser de Dios, sino porque dan testimonio de una estructura trinitaria de la revelación y una experiencia trinitaria de la salvación. En este sentido podemos decir que son *incipientemente trinitarios*. Cuando dirijamos nuestra mirada a la historia de la teología descubriremos que las controversias cristológico-trinitarias pueden reducirse a un problema de interpretación bíblica. Los textos podrían ser interpretados desde una lectura subordinacionista, considerando al Padre por encima del Hijo y del Espíritu; modalista, al considerar al Padre, al Hijo y al Espíritu como formas de aparecer el mismo y único Dios, o incluso de una forma triteísta, pensando que Padre, Hijo y Espíritu son realmente tres dioses.

5 Sin embargo, la gran Iglesia a lo largo de la historia del dogma aclarará que detrás de ese Dios con el que en su mismo Espíritu nos podemos relacionar, y al que nos podemos dirigir como Padre para darle gracias por lo que ha realizado mediante su Hijo, es real y verdaderamente Padre-Hijo-Espíritu en trinidad de personas y en igualdad de naturaleza. Es decir, que ese Dios es el Dios de la fe de Israel (monoteísmo) que se revela y manifiesta de forma concreta en el Hijo y en el Espíritu (mono-

teísmo concreto). Es verdad que los textos se podrían haber leído de otra manera, pero de hecho no fue así. La Iglesia optó por lo que los expertos en crítica textual denominan la *lectio difficilior*. En este caso, por una lectura literal que chocaba con una mentalidad judía o griega debido al monoteísmo estricto en un caso y al politeísmo en otro. Esto es lo que significa Nicea y Constantinopla como lectura interpretativa y actualizadora del contenido original del Nuevo Testamento.

6. El Nuevo Testamento no expone una doctrina trinitaria cerrada y completa. Desde el monoteísmo heredado de la fe de Israel confiesa a Jesús como Hijo de Dios y Señor que en la actualidad se hace presente en la acción del Espíritu consumando la obra salvadora. Esta forma de confesar el misterio de Dios trinitario hace que a la teología, si quiere desarrollar una doctrina orgánica sobre Dios, no le baste con permanecer atado a la letra de las afirmaciones de la Escritura, sino que tenga que ir *más allá de ellas,* buscando conceptos nuevos. No obstante, esta aparente carencia y fragilidad es su valor permanente frente a las teologías posteriores. Pues obliga a la teología a criticarse a sí misma y a remitir sus conceptos a la luz y a la autoridad del testimonio bíblico.

7. En el centro del testimonio neotestamentario sobre Dios está el misterio pascual. En él Dios se revela de forma plena en su ser trinitario. Aunque nunca podemos olvidar que el punto de partida del misterio pascual es la historia, la libertad y la conciencia de Jesús, podemos y debemos afirmar con claridad que en ese acontecimiento salvífico y de revelación está implicada toda la Trinidad. No de igual manera y de forma indistinta, sino cada una según su propiedad personal. Es este acontecimiento trinitario el que nos ha revelado en plenitud el ser mismo de Dios: como Dios trascendente que está en el origen de todo y al que todo se remite como fin último (Padre); como un Dios radicalmente solidario de la historia humana, que no solo la ha puesto en marcha como signo de amor y libertad supremas, sino que se la ha cargado sobre sí para sanarla y conducirla desde dentro a la plenitud para la que había sido creada (Hijo); y como el Dios siempre mayor que todo aquello que podemos pensar o decir sobre él, el Dios del exceso y la sobreabundancia que se adorna y manifiesta de forma consumada en el amor glorioso y victorioso (Espíritu).

CAPÍTULO VI

LA REVELACIÓN DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOGRAFÍA

BEAUCHAMP, P., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (París 1976); ÍD., *L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures* (París 1990); BRIENT, J., *Dios en la Escritura* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1994); BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2007); CHILDS, B. S., *Teología del Antiguo y Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2011); GARCÍA LÓPEZ, F., «Dios en la Biblia. Antiguo Testamento», en *El Dios cristiano* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992) 157-176; ÍD., «Jesucristo y el Antiguo Testamento. Reflexiones para una lectura cristiana del Antiguo Testamento», en A. CORDOVILLA (ed.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal* (Sígueme, Salamanca 2006) 299-318; GRANADOS GARCÍA, C., *El Camino de la Ley. Del Antiguo al Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 2011); KAISER, O., *Der Gott des Altes Testaments,* I-III (Kohlhammer, Stuttgart 1993-2003); NOCQUET, D., *Le Dieu unique et les autres. Esquisse de l'évolution religieuse de l'ancien Israël* (Cerf, París 2010); PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana,* en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Enquiridion bíblico* (BAC, Madrid 2010) 1410-1733; RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento,* I-II (Sígueme, Salamanca 1986); RENAUD, B., *«Proche est ton Nom». De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu* (Cerf, París 2007); RENDTORFF, R., *Theologie des Alten Testament. Ein kanonischer Entwurf,* I-II (Neukirchen-Vluyn 1999-2001); SANZ, E., *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2002); SCHULTE, R., «Preparación de la revelación trinitaria», en *Mysterium Salutis,* II (Cristiandad, Madrid [3]1992) 56-86; SMITH, M. S., *The Early History of God. Yahwh and the Other Deities in Ancient Israel,* Eerdmans (Michigan [2]2002); ÍD., *The Memoirs of God. History, Memory and the Experience of the Divine in Ancient Israel* (Fortress Press, Minneapolis 2004); ZIMMERLI, W., *Manual de teología del Antiguo Testamento* (Cristiandad, Madrid 1980) 15-62.

I. UN DIOS ÚNICO EN DOS TESTAMENTOS

1. **Relación entre Antiguo y Nuevo Testamento**

«Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse»[1]. Al acercarnos al testimonio bíblico sobre el misterio de Dios trinitario lo hemos hecho directamente atendiendo a su inmediato origen y fundamento concreto:

[1] PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana,* o.c., n.84.

la persona de Jesucristo en relación con el Padre y el Espíritu. Hemos comenzado por la planta, sin haber atendido expresamente a las raíces que la sostienen y la alimentan. Es cierto que para mostrar la novedad que supone esta revelación hemos recurrido al testimonio de la Antigua Alianza. No obstante, nos quedaba pendiente una presentación más exhaustiva de la revelación de Dios en el AT. Y lo haremos desde dos convicciones: no podemos ser marcionitas, es decir, quedarnos solo con el NT, cortándolo de sus raíces. Pero la lectura que aquí hacemos para una teología trinitaria es ya retrospectiva, es decir, contemplamos la raíz desde el desarrollo de la planta: «por sus frutos los conoceréis» (cf. Mt 7,20).

La relación que existe entre la revelación de Dios en el NT y la revelación en el AT puede explicarse con tres palabras: continuidad, discontinuidad y progreso. El AT prepara y anuncia proféticamente la venida de Cristo, así como Cristo culmina y lleva a su consumación la revelación que se inició ya en el AT[2]. La persona y la obra de Cristo se sitúan en la prolongación de la historia de Israel. Sin embargo, no podemos negar que el paso de un Testamento al otro implica una ruptura, que no anula la continuidad radical que existe entre ambos, sino que la supone. El texto que hace función de prólogo en la carta a los Hebreos (1,1-4) expresa muy bien esta continuidad de la revelación de Dios, así como la novedad y el progreso que supone la venida de Cristo. Una novedad que no hay que situar tanto en el contenido concreto de lo que Jesús nos dice cuanto en la persona misma que se revela. Él es el resplandor de la gloria del Padre y la impronta de su sustancia:

> En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y habiendo realizado la purificación de los pecados, está sentado a la derecha de la Majestad en las alturas; tanto más encumbrado sobre los ángeles cuanto más sublime es el nombre que ha heredado (Heb 1,1-3).

La continuidad se expresa en términos de pedagogía divina y revelación histórica, en la que Dios, para revelar su ser y con ello otorgarnos su salvación, ha ido acompasándose al ritmo del hombre. Ireneo de Lyon es el testigo que más ha subrayado esta paciencia de Dios en la maduración del hombre[3]. Esto es perceptible en las diferentes etapas que se pueden rastrear en la revelación del monoteísmo en el AT, a la vez que su culminación en el NT:

> El Nuevo Testamento mantiene firmemente la fe monoteísta de Israel: Dios sigue siendo el único; sin embargo, el Hijo participa de este misterio,

[2] DV 3 presenta un esbozo y compendio de la historia de la salvación y de la revelación en el que incluye el AT. En realidad ya hicimos referencia a esta continuidad en la discontinuidad y progreso cuando hablamos de Dios como Padre en el Antiguo y Nuevo Testamento.

[3] Así tituló Balthasar por primera vez el libro en el que hace una selección de textos de la obra de Ireneo: *Das Geduld des Reifens* (Johannes Verlag, Einsiedeln [2]1956).

que ya no se puede expresar más que con un simbolismo ternario, ya preparado, aunque de lejos, por el AT (Sal 33,6; Prov 8,22-31; Eclo 24,1-23; etc.): Dios crea por su Palabra, ciertamente (Gén 1); pero esta Palabra preexiste «junto a Dios» y «es Dios» (Jn 1,1-5); después de haberse expresado a lo largo de la historia, por medio de toda una serie de portadores auténticos (Moisés y los profetas), terminó por encarnarse en Jesús de Nazaret (Jn 1,14-18; Heb 1,1-4). Al mismo tiempo Dios crea «por el aliento de su boca» (Sal 33,6). Este aliento es el «Espíritu Santo», enviado desde el Padre por Jesús resucitado (Hch 2,33)[4].

Si la revelación que Dios hace de sí mismo en el NT es realizada a través de una economía de la salvación que está estructurada trinitariamente y no desde una teoría o doctrina acabada sobre su misterio, esta *forma* y *figura* trinitaria de comunicación tiene que estar de una u otra manera anticipada y prefigurada en el AT. Pero tenemos que ser muy cautos a la hora de identificar estas raíces de la revelación del Dios trinitario. Esta mirada retrospectiva al AT no podemos realizarla buscando textos aislados (Gén 1,26; 18) para ver en ellos un anticipo de la revelación trinitaria de Dios, sino viendo en la historia de la salvación narrada en el AT una incipiente y preparatoria estructura trinitaria de la ulterior revelación de Dios.

En este sentido haremos una primera aproximación a la revelación de Dios en el AT desde los nombres que Israel utiliza para nombrarlo e invocarlo: *El, Elohim, Sadday* y *YHWH* (los nombres de Dios); en segundo lugar, nos acercaremos a la forma como este Dios se ha revelado en la historia según el testimonio de la Escritura, como Dios revelado, escondido y esperado (Dios revelado en la historia). Finalmente analizaremos la tensión que existe entre el monoteísmo bíblico del AT y el monoteísmo trinitario del NT desde la exposición de los orígenes del monoteísmo y las figuras de mediación que anticipan de alguna forma el monoteísmo trinitario desarrollado a partir del NT: *palabra (dabar), sabiduría (hochma) y espíritu (ruah) de Dios* (Monoteísmo y Trinidad), desde donde ofrecemos una breve valoración sobre la cuestión de monoteísmo en el debate actual.

2. **Una mirada retrospectiva**

Quizá el lector se extrañe del lugar que ocupa este capítulo en el conjunto del Tratado sobre el Misterio de Dios trinitario. Somos conscientes de que puede ser colocado en dos lugares diversos: Antes de exponer la revelación de Dios en la persona de Jesús (cap. III) como preparación y camino hacia la plenitud de la revelación desde el esquema conocido como promesa-cumplimiento. O, una vez expuesta la revelación trinitaria de Dios desde la persona de Cristo y del Espíritu, preguntarnos si ya antes de esta plenitud de la revelación no había indicios en la Escritura para descubrir la revelación de este Dios trinitario (mirada retrospectiva). Es obvio que hemos optado por esta segunda opción. Porque pro-

[4] PONT. COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío...*, o.c., n.65.

piamente hablando solo hay revelación trinitaria cuando por la fuerza del *Espíritu* Jesús aparece en la historia, revelándonos a Dios como *Padre,* e indirectamente a sí mismo como *Hijo,* tal como ya hemos expuesto en los capítulos III-V. La teología trinitaria comienza con el Dios de Jesucristo, aun cuando, después en un segundo momento, sabemos que ese Dios *Abba* no es otro que el se había revelado como YHWH en el Antiguo Testamento.

Esto no significa que toda la revelación anterior que nos habla de Dios tenga que ser rechazada y eliminada. La Iglesia y la teología ha ido respondiendo siempre a esta tentación con una negativa (Marción); con una comprensión más positiva de la relación entre AT y NT (Lutero), o con una inserción clara del NT en el contexto cultural y humus religioso de la fe veterotestamentaria (Harnack)[5]. Como hemos dicho más arriba, no entenderíamos en el fondo la revelación de Jesucristo si no es desde el trasfondo veterotestamentario. De hecho, cuando la hemos expuesto, no hemos tenido más remedio que tenerla en cuenta para entender mejor la persona y el mensaje de Jesús en continuidad con la experiencia religiosa judía y, por contraste, en radical novedad. La concentración en el misterio de Cristo no es sinónimo de un angostamiento en su figura, sino de ensanchamiento y amplitud hacia toda la historia de la salvación: desde el Génesis hasta el Apocalipsis, desde la creación (Alfa) hasta la consumación (Omega). Desde él podemos leer e interpretar toda la historia anterior y posterior como la andadura de los hombres que se encamina hacia él como plenitud y culmen de la realidad creada (Rahner) y punto omega del universo (Teilhard).

En realidad, si nos fijamos bien, esta es la perspectiva de la constitución dogmática del Concilio Vaticano II *Dei Verbum*. Cuando los Padres Conciliares quieren exponer la naturaleza y el objeto de la revelación se refieren directamente al misterio de Dios revelado por Cristo y el Espíritu (n.2). Solo después realizan un pequeño esbozo de historia de la salvación y de la revelación en el que exponen de forma cronológica la revelación de Dios en el AT como preparación evangélica y después su consumación en la revelación de Jesucristo en el NT (n.3-4). Esta doble perspectiva, que podríamos llamar ontológica, exposición de la revelación directamente en su ser trinitario (n.2), e histórica, exposición de la revelación en perspectiva progresiva en la historia (n.3-4), es la que hemos querido mantener también en nuestro Tratado. Por esta razón, a la hora de hablar directamente del Dios trinitario comenzamos por la revelación de Jesucristo y desde él realizamos una lectura retrospectiva hacia el AT, la prehistoria de esta revelación trinitaria.

[5] Así ha ocurrido de forma sucesiva con la tesis de Marción rechazando explícitamente el AT; la propuesta de Lutero entendiéndolo en su relación con el NT desde la dialéctica Ley-Evangelio; y la tesis final de A. von Harnack en el estudio sobre *Marcion. Das Evangelion vom fremden Gott* (Leipzig 1924) 217: «La tesis que en las siguientes páginas queremos fundamentar reza así: Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II fue un error *(Fehler)* que la gran Iglesia rechazó con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino *(Schicksal)* al que la Reforma todavía no se ha podido sustraer; pero, desde el siglo XIX, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico es la consecuencia de una parálisis *(Lähmung)* religiosa y eclesiástica».

II. LA REVELACIÓN DEL NOMBRE DE DIOS

1. El sentido del nombre: presencia y trascendencia de Dios

La primera función del nombre entre los seres humanos es la de identificar y poder nombrar. El nombre, en sentido bíblico, nos revela el ser y la naturaleza de una persona a través de la misión y de las acciones que realiza. El nombre está ligado a la existencia. *El nombre revela el ser en la historia*. Si Dios revela su nombre, este tiene una importancia capital. En primer lugar, porque significa que Dios se revela a sí mismo en lo que él es, pero no de una manera abstracta, sino a través de las acciones históricas en las cuales él es el sujeto protagonista. El nombre es Dios mismo en relación y revelación a nosotros. En segundo lugar, porque Dios entra en relación con su pueblo, con el hombre que lo invoca. A diferencia del concepto, que quiere expresar la esencia de una cosa tal como es en sí misma de una forma más o menos abstracta, el nombre llega a la realidad misma, pero el interés no es abstracto ni menos aún de apoderamiento de esa realidad que se nombra, sino ponernos en relación con ella. El nombre hace posible que yo pueda nombrar a una realidad, que pueda ponerme en relación con la persona que estoy invocando. Así, el AT no nos ofrece un concepto de Dios fruto y resultado del pensamiento, sino que nos dice que Dios nos revela su nombre, es decir, se pone a nuestra disposición para que pueda ser invocado y entre así en contacto y en relación con la historia de los hombres. Como dice Martin Buber, «cuando Dios se nombra, desde la perspectiva de la fe, no revela su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de manera que se le puede llamar. Y al actuar así, empieza a coexistir con ellos, se hace accesible, está ahí para ellos»[6]. Al revelar el nombre, Dios se expone a ser invocado (expuesto) y se revela como un Dios que hay que invocar para que venga (indisponible).

Quizá quien ha subrayado como nadie este carácter *vocativo* de Dios ha sido el filósofo judío Martin Buber[7]. Dios solo puede ser nombrado en vocativo. Él es siempre el Tú del hombre, nunca un Él o un Ello objetivado y apropiado subjetivamente por el hombre[8]. Por eso, junto a la cercanía y disponibilidad de Dios al revelarnos su nombre para ponerse en contacto y relación con nosotros, el AT afirma que ese nombre de Dios es *indisponible* para el hombre (cf. Gén 32,30). El hombre *necesita* el nombre de Dios, es decir, conocerle, pero a la vez el nombre de Dios no es algo de lo que el hombre pueda disponer a su antojo («no tomarás el nombre de Dios en vano»). En este sentido tenemos que afirmar que «el

[6] J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca [9]2001) 113.

[7] Cf. M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Sígueme, Salamanca 2003).

[8] M. BUBER, *Moisés* (Buenos Aires 1949) 84. Cf. C. DÍAZ, *El humanismo hebreo de Martín Buber* (Madrid 2004) 107: «El nombre "verdadero" de una persona, al igual que el de una cosa, no es una mera denominación para el sentir mágico, sino la esencia de la persona extraída de su realidad, de tal suerte que la persona tiene en él, por así decirlo, una segunda existencia de la cual puede apoderarse cualquiera que conoce el nombre verdadero y sabe pronunciarlo certeramente. La persona misma es inaccesible y opone resistencia; se torna accesible en el nombre: el que habla dispone de ella».

nombre de Dios se convierte en una forma de expresión de la presencia de Dios sin que con ello sea manipulable. El nombre es tanto expresión de la presencia como de la trascendencia de Dios»[9].

2. Cuatro nombres fundamentales del Dios del AT

En el AT hay cuatro nombres fundamentales para referirse a Dios: «El», «Elohim», «El Sadday» y «YHWH». De los cuatro, el más importante es el último, tal como podemos apreciar ya en el texto de Éx 6,2-3:

> Dios *(Elohim)* habló a Moisés y le dijo: «Yo soy el Señor. Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como "Dios todopoderoso" *(El Sadday),* pero no les di a conocer mi nombre: "El Señor" (YHWH)».

El Dios-YHWH se revela en continuidad con *Elohim* y *El Sadday* en el sentido de que liga su nombre al cumplimiento de las promesas realizadas a los patriarcas y la promesa de liberación y posesión de la tierra. La pluralidad de nombres para referirse a Dios muestra el complejo camino del pueblo de Israel hacia la fe en YHWH vinculada a la fe monoteísta plenamente desarrollada en el tiempo del Segundo Templo. Israel comienza teniendo como divinidad tutelar al dios *El*, después YHWH, desde el que recoge, purifica y adhiere los nombres de *El* y *Elohim* típicos del panteón cananeo y *El Sadday* vinculado a tribus nómadas. Esta diversidad de nombres retrata una larga historia de encuentro de Israel con otras divinidades, que reconoce, y algunas de cuyas manifestaciones recoge y mantiene luego adheridas al nombre de YHWH, purificadas y transformadas desde el final con su experiencia yahvista. No obstante, esta pluralidad de nombres no hay que entenderla en el sentido de que el protagonista de la Biblia sea un dios con múltiples personalidades, ni como una expresión anticipada de la revelación del Dios trinitario, sino como un signo de que Dios, en su revelación, supera siempre la comprensión humana[10].

a) *El*

El es una palabra antigua que proviene del semítico común que designa a Dios. Su significado etimológico es difícil de determinar y está en discusión. Se ha relacionado principalmente con *ul,* que sugiere la idea de aquel que va «delante», el que va «primero», y desde este sentido original se ha extendido el significado hasta los sentidos como «ser fuerte» y «tender hacia». Los especialistas optan por la hipótesis de que detrás de este nombre está asociada la idea de «potencia». Esta es la razón por la que la Vulgata ha traducido el nombre *El* por el de *Deus fortis*. Se utiliza tanto como nombre propio para designar a un dios determinado (dioses de la fecundidad y fenómenos naturales en Canaán) como para designar

[9] F. Courth, *Dios, amor trinitario* (Edicep, Valencia 1994) 82.
[10] Cf. ibíd., 87.

a la divinidad en general. En la religión cananea se conoce al dios *El* que está ligado a la fecundidad y a fenómenos naturales. Pero «en el AT nunca se considera *el* como el nombre de una determinada divinidad en sentido estricto, sino que ha de entenderse siempre como apelativo, aunque se trasluce reiteradamente su carácter de nombre propio» [11].

Más allá de su sentido etimológico es interesante ver los textos del AT en los que se utiliza este nombre para designar a Dios. Desde aquí podemos subrayar unas determinadas características. Es un nombre que está unido a la religión de los primeros padres tal como se sugiere en los textos de Gén 46,3 y Gén 49,25 pertenecientes a la tradición de Jacob y de José. De esta forma Dios no aparece vinculado a un lugar o a un espacio *(numen locale),* sino que es un «Dios personal» *(numen personale);* Dios de los hombres, no de los lugares, tiempos o cosas. Dios es visto en el plano de la relación entre el yo y el tú, y no en un plano espacial. Frente a la tendencia de otras religiones de situar a Dios vinculándolo a un lugar, la revelación bíblica nos ofrece un hecho de una importancia fundamental. Dios no es el Dios de un lugar, sino el Dios de los hombres. Él es aquel que se ha vinculado a su historia y a su destino. La manifestación del ser personal de Dios y su comprensión se da en un plano que se caracteriza por la relación interpersonal yo-tú. Este rasgo fundamental de *El* es el elemento decisivo de la religión de Israel [12].

El AT añade pocos predicados al nombre de Dios; lo hace en una época tardía. El nombre de *el* aparece vinculado a adjetivos tan significativos y aparentemente contradictorios como «el Dios celoso» (Éx 20,5), el «Dios santo» (Is 5,16), el «gran Dios» (Sal 95,3), el «Dios misericordioso y compasivo» (Éx 34,6). En el Deuteroisaías aparece vinculado a la unicidad de Dios (cf. Is 40-46, especialmente en 40,18; 43,12; 45,22). Pero aquí aparece claro que *el* ya no es un nombre propio de Dios, sino una designación genérica que exige para sí YHWH, el Dios de Israel. Es el sufijo que se utiliza para construir los nombres teóforos que encontramos en el AT: formados por el verbo en imperfecto más el sufijo *el* como nombre de Dios: Israel, Ismael, Betel (también Daniel, Rafael, Miguel, Gabriel).

En el libro de Job se convierte en la forma más frecuente de designar a Dios, con frecuencia unido a la forma *Sadday,* y evitando la utilización de todo tipo de sufijos. Parece que de esta manera se quiere subrayar la majestad, la trascendencia y la soberanía de Dios —cuestión central en el libro de Job— frente a la contingente experiencia humana. De forma más aguda que incluso en el libro de los Salmos (cf. Job 8,3.20; 13,3; 31,14; 34,5.12). Junto a esta utilización del nombre *el* para expresar la diferencia radical entre Dios y el hombre, hay que añadir su uso en textos en los que se expresa una estrecha unión entre Dios y el hombre: «El Dios de mi vida» (Sal 42,9), «Dios mío, Dios mío» (Sal 22,2), pero nunca con el sufijo de 2.ª o 3.ª persona de singular o de 1.ª del plural. Esta expresión la encontramos en el relato de la pasión de Marcos con la expresión «tú eres mi Dios» (Sal 22,11).

[11] W. H. Schmidt, «El», en DTMAT I, 233.
[12] J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* o.c., 105.

b) *Elohim*

Es probable que originariamente esta expresión fuera una forma plural de *El;* en este sentido podría significar *dioses* (cf. Éx 20,3). De este primer sentido se ha deducido una forma singular, primero para hacer una designación genérica de Dios y no un nombre divino, que después, a lo largo de la historia, termina adquiriendo el sentido de nombre propio. Es uno de los sustantivos más usados en la Biblia hebrea. Aparece unas 2.600 veces. Como peculiaridad se puede observar que mientras que los profetas eluden o evitan utilizar el nombre de *Elohim* sin atributos como sujeto de una frase —quizá esta designación divina es poco concreta—, en los libros históricos aparece frecuentemente en esta función [13]. Es como si al AT le diera miedo tener una concepción abstracta de Dios sin que esté ligado a la historia concreta de los hombres. Designa sin duda el nombre de Dios, del Dios uno y único. Con este nombre es mencionado Dios en el primer versículo de la Biblia (Gén 1,1). Es el nombre que se utiliza en las llamadas fórmulas de auto-presentación (Yo soy YHWH, vuestro Elohim) y las fórmulas de alianza (Yo seré vuestro Elohim y vosotros seréis mi pueblo). En algunos de los textos en los que se utiliza esta expresión se da un especial relieve a la divinidad de Dios y a su relación con el hombre. Es especialmente significativa la expresión que identifica YHWH con *Elohim* (Dt 4,35). Sin embargo se diferencia del nombre de YHWH en que aparece en textos en los que se expresa una relación y una experiencia con Dios (mi Dios, nuestro Dios) o unido a un genitivo para indicar la pertenencia mutua de Dios y los patriarcas o Israel: El Dios de nuestros padres (El Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob); y el Dios de Israel [14].

En ciertos círculos del AT se prefiere y se tiende a usar el nombre de *Elohim* en vez de YHWH. Incluso en algunos textos parece que podría haber sido sustituido el nombre de YHWH por el de *Elohim*. Esto dio pie a hablar de una fuente elohísta, junto a la yavista y a la sacerdotal, aunque hoy casi nadie sigue de forma estricta esta teoría de las fuentes y, en concreto, parece que la teoría de la fuente elohísta ya hace años que perdió vigencia. Independientemente de si la teoría de las fuentes es adecuada para hablar de la formación del Pentateuco, sí se puede apreciar en los textos donde aparece el nombre de *Elohim* una tendencia a subrayar la soberanía y trascendencia de Dios, aunque, por el contrario, hace que pase a un segundo plano la peculiaridad de Israel otorgada por la revelación del nombre de Dios: YHWH. Así, en el relato de la creación es Elohim (nombre genérico) y no YHWH (nombre propio) quien crea al hombre a su imagen y semejanza. Junto a esta tendencia hay que subrayar el paso a un monoteísmo absoluto al confesar al Dios de Israel como el único y verdadero Señor del mundo. «El nombre genérico *Elohim* ha ayudado al AT a entender y proclamar al propio Dios de la historia como Señor del mundo» [15].

[13] W. H. Schmidt, «Elohim», en DTMAT I, 245.
[14] Cf. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testament,* o.c. II, 161.
[15] Ibíd., 162.

c) *El Sadday*

Su origen y significado etimológico es incierto. M. Weippert ha compendiado hasta ocho significados diversos. Para él es un nombre divino pre-yavista, probablemente cananeo, cuya prehistoria y naturaleza original apenas conocemos. Aparece en una forma breve y en una larga[16]. Por lo que respecta a su sentido desde el uso que se hace de él en la Biblia podemos afirmar lo siguiente: Por un lado, lo encontramos en textos que nos hablan de una forma primitiva que existe con anterioridad a la presentación que hace Dios de sí mismo a Moisés como YHWH (cf. Gén 17,1; Éx 6,3). Está ligado, por tanto, a la revelación de Dios a Abrahán, Isaac y Jacob. Por otro lado, hemos visto la intensa presencia que tiene en el libro de Job junto al nombre *El.* Unidos estos dos nombres, *El Sadday* se convierte en una expresión típica de la tradición sacerdotal, traducida habitualmente como Dios todopoderoso y vinculado al Dios de los padres. Los LXX traducen este término por *pantokrátor* y la *Vulgata* por *omnipotens*. En este sentido es interesante un texto curioso del filósofo judío M. Buber, que realizó su propia traducción de la Biblia hebrea, refiriéndose al nombre de Dios *El Sadday:* «Se dice en el "Libro del Maravilloso" que si faltase un puntito —la pequeñísima letra *yod*— al nombre de Dios *Sadday*, la palabra quedaría reducida a *shod,* que significa destrucción. Este puntito hace que el tremendo poder de Dios, que en un abrir y cerrar de ojos podría destruir y aniquilar la tierra, la conduzca en cambio a la Redención. Este puntito es el primer Punto de la Creación»[17]. En todo caso, la palabra *Sadday* no significa otra cosa que el Dios de Israel, que es uno solo[18].

d) *YHWH*

— Sentido etimológico

Es el nombre más utilizado en la Biblia hebrea. En total, 6.828 veces: 1.820 en el Pentateuco; 3.523 en los Profetas y 1.485 en los Escritos. Designa al Dios de Israel, al único Dios que a la vez es el Creador y Señor del mundo (YHWH Sebaot). De los cuatro nombres es, sin duda, el más importante y significativo, pues, independientemente de su sentido etimológico y del origen, es el nombre propio del Dios de Israel. Como en los casos anteriores, tenemos una gran dificultad para determinar el sentido o el significado etimológico de este nombre. Para unos se trata de una palabra que proviene de una raíz árabe y podría significar «el que sopla los vientos, el que lanza los rayos, el que envía la lluvia». Un Dios, por lo tanto, ligado a los fenómenos naturales. Otros prefieren ponerlo en relación con una raíz semítica noroccidental documentada en el hebreo *hyh* y en el arameo *hwh,* que significa «llegar a ser, ser, manifestarse, originar». En el modo verbal causativo *hifil* significa «el que da y mantiene

[16] M. WEIPPERT, «Sadday», en DTMAT II, 1099-1105.
[17] M. BUBER, *Gog y Magog* (Desclée, Bilbao 1993) 64s.
[18] Ibid., 162.

en el ser», aunque parece que tiene que ver más con el modo *qal*: «él es, él se manifiesta actuante»; incluso algunos lo han interpretado desde esta forma verbal *qal* «como el apasionado», «el que ama apasionadamente». El sentido más probable tiene que ver con el verbo ser, aunque entendido no tanto en un sentido ontológico estricto, sino en un sentido dinámico como «*ser actuante*». Esta explicación se entiende desde el texto de Éx 3,14, en el que nos encontramos con una forma del verbo ser entendida no en sentido abstracto, como la entendió la Septuaginta, sino como un modo de ser dinámico. Es un derivado del verbo *hyh* que hay que entender en el contexto en el que se utiliza y en el que se promete una presencia permanente: «ser para, ser con, ser actuando, ser presente».

— Sentido en su uso y en sus textos centrales

El nombre de YHWH nos ha sido transmitido a través de dos formas: una larga con cuatro consonantes «yhwh» y otra corta con dos «yh» que forma los nombres teóforos. El nombre aparece ligado al desarrollo de la fe yahvista y del *monoteísmo* en el pueblo de Israel, como veremos más adelante. A su vez tiene una clara relación con la revelación, pues desde este nombre Dios se revela a sí mismo y manifiesta su nombre en la *acción salvífica* por su pueblo. Al revelarse como el único Dios de Israel que ha intervenido salvíficamente por Israel, se convierte en señal de *identidad* para este pueblo en medio de los pueblos vecinos. A través del culto y de la transmisión de ese nombre con sus gestas de generación en generación, será instrumento de adoración y agradecimiento[19]. En el judaísmo tardío ya no se pronunciaba este nombre como signo de la *absoluta trascendencia* de Dios. Este nombre se sustituye por *Adonai*, que en la Septuaginta es traducido por *Kyrios*, un término que después en el NT se aplica a Jesús, poniendo así en una misma dignidad de ser y obrar a Jesús y a Dios.

Hay tres textos fundamentales en el libro del Éxodo donde se revela el nombre de YHWH como desvelamiento de una presencia en la historia que actúa como amor y misericordia: Éx 3,13-15; Éx 6,2-8 y Éx 34,6-9[20].

El primero es el más conocido, pues para el redactor del libro del Éxodo es el primer lugar donde Dios *(El)* revela su nombre a Moisés. Nos encontramos con el origen del yahvismo y de la identidad del pueblo de Israel. En él Dios, el Dios de los padres *(El Sadday)*, se revela a Moisés con su propio nombre: YHWH. El contexto de este texto es la misión de Moisés de liberar al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. Moisés necesita saber quién es ese Dios que le envía para fundar su autoridad como representante de él y de su acción ante el faraón y el pueblo. La respuesta de Dios se da en tres pasos: *a)* Él es el Dios de los padres; por lo tanto, esta revelación no supone una novedad absoluta, sino que está en continuidad con la historia anterior y es expresión de la compañía que Dios otorga; *b)* Dios se presenta como *Yo soy* el que estaré con vosotros; no se trata de una revelación y manifestación

[19] Cf. B. Childs, *El libro del Éxodo. Comentario crítico-teológico* (EVD, Estella 2003) 109.
[20] B. Renaud, «Proche est ton Nom», a.c., 21-66.

de su ser en abstracto, sino más bien de la promesa de una permanencia e inmanencia de Dios con su pueblo; *c)* Y, por último, Dios solo al final revela su nombre: YHWH es mi nombre. Al venir después de las dos afirmaciones anteriores hay que interpretarlo desde una forma verbal del verbo ser (estar presente), por un lado, y por otro, con la unión con el Dios de los Padres (personal): *Yo soy el que está y estará presente en persona actuando salvíficamente por vosotros.*

— Historia de su influencia

Si el texto es complejo en sí mismo, la historia de su influencia ha sido inmensa. Se ha podido traducir como: *a)* «Yo soy el que soy», subrayando de esta forma la soberanía, libertad y trascendencia de Dios en su relación con el pueblo de Israel, su carácter misterioso y trascendente; *b)* «Yo soy el que seré», subrayando que el Dios de Israel es un Dios de la historia y de la esperanza; un Dios del futuro; *c)* Por último, «Yo soy el que estaré con vosotros», como una manera de expresar la promesa que Dios establece con su pueblo de cercanía, presencia y comunión. Una cercanía, presencia y comunión que se cumplirá en Jesús de Nazaret, según la perspectiva de Mateo, al referirse a él como el *Emmanuel* tanto al comienzo como al final del evangelio (inclusión semítica).

La traducción que hicieron los LXX de este pasaje ha sido fundamental para comprender la historia de la teología y la filosofía: *Egó eimí o on* (yo soy el que es). Por la interpretación cristológica que se hace de la primera parte del versículo (fórmulas «yo soy») y la interpretación metafísica de la segunda parte: «Yo soy *el que es*».

Interpretación cristológica. En primer lugar, respecto a la primera parte de la frase *(ego eimi)* hay que tener en cuenta la relación que el Nuevo Testamento hace con la persona de Jesús. En concreto ha sido el evangelista san Juan quien ha puesto en boca de Jesús esta misma fórmula de autopresentación, ya sea en un sentido absoluto (Jn 8,58) o bien en relación con tareas y funciones fundamentales de la vida humana: Yo soy el pan de vida (6,35.48), el pan vivo (6,51), la luz del mundo (8,12), el camino, la verdad y la vida (11,25), yo soy la resurrección y la vida (11,25), yo soy el buen pastor (10,11.14), yo soy la puerta (10,7.9), yo soy la vid verdadera (15,1.5), etc. Estas fórmulas *yo soy* manifiestan claramente (para el Evangelista) que Jesús era consciente de su condición divina. Afirman que él era y se comprendía sin más como el Hijo de Dios. Él no se identifica con Dios (YHWH), sino que él es el revelador escatológico (definitivo) que hace presente a Dios en la historia de los hombres. Él es el enviado escatológico de Dios que viene del cielo y habla de su experiencia directa de Dios. Como Hijo, que vive y obra en íntima comunión con el Padre (3,11.31; 8,26; 12,49), debe plantear la plena y exclusiva pretensión de ser la única puerta que conduce hasta él (14,6), la única exégesis autorizada del corazón del Padre y de su proyecto de salvación (Jn 1,18)[21].

[21] Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según Juan* (Barcelona 1980) 73-85.

Interpretación metafísica: la dialéctica entre ser e historia. En segundo lugar, si nos fijamos en la segunda parte de la expresión, la traducción que hizo la Septuaginta del término *yhy* por *ôn* ha otorgado una fecundidad inmensa para la historia de la filosofía y de la teología, así como para entender la correcta relación entre ellas. Este texto fue crucial para unir al Dios de la tradición bíblica judeocristiana y al Dios del pensamiento metafísico[22]. El Dios de la Biblia (cristiano), dentro de un contexto politeísta, optó por establecer un diálogo y una conexión con el Dios de los filósofos comprendido como el fundamento del ser y el sentido de la historia o la verdad del ser, frente a los dioses de las religiones o la costumbre carente de verdad[23]. Sin embargo no podemos olvidar la otra parte de la historia. En determinados momentos ha sido tanto el peso del segundo sobre el primero que algunos han visto como una liberación abandonar al Dios de los filósofos para abrirse a la revelación del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, al Dios de Jesucristo que tanto preocupó a B. Pascal[24], en un sentido, y a Martin Buber, en otro[25].

La teología católica, aceptando estas afirmaciones fundamentales, no llega al extremo de separar al Dios de Abrahán, de la fe, y al Dios de los filósofos, de la razón. Tampoco afirma totalmente con Buber que «no podemos pensar a Dios, sino solo encontrarlo concretamente una y otra vez, sin que podamos describirlo y definirlo. Él permanece oculto *"Ehjeh ascher ehjeh.* Yo soy y permanezco presente. Yo seré (para ti) lo que seré" (Éx 3,14)»[26]. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos no tienen que estar necesariamente en contraposición. La cuestión de Dios, vinculada a la pregunta por el fundamento de la realidad y fin último de la vida humana, ha sido siempre una de las primeras y más importantes cuestiones y preguntas que el hombre se ha hecho. Esta pregunta filosófica sobre Dios como fundamento y principio de realidad, a la vez que como destino y sentido de la vida humana, se ha unido a la fe teológica en Dios. De este encuentro, unas veces comprendido en armonía pacífica, otras en tensión e incluso en alternativa, ha surgido la rica y profunda historia de la filosofía y teología occidentales[27].

Podemos concluir afirmando que el nombre revela el ser de una persona en la misión concreta que esa persona realiza en y a lo largo de la historia.

[22] Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* o.c., 117-127.

[23] Cf. ibíd., 118-121.

[24] Es ya un tópico el texto de Pascal llamado *El memorial.* B. Pascal, *Pensamientos,* 913. Ed. de M. Parajón (Cátedra, Madrid 1998) 336: «Fuego. Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. Certidumbre, certidumbre, sentimiento, alegría, paz. Dios de Jesucristo. *Deum meum et Deum vestrum.* Tu Dios será mi Dios. Olvido del mundo y de todo menos de Dios. Solamente se le encuentra a través de los caminos señalados en el Evangelio».

[25] M. Buber, *Moisés,* o.c., 84-86. Cf. C. Díaz, *El humanismo hebreo de Martin Buber,* o.c., 107-108: «YHWH dice que estará siempre presente, pero cada vez ante quien fuere (¿necesario?) en cada caso. Él, que promete su presencia permanente, su asistencia permanente, se niega a comprometerse a determinadas formas fenoménicas: ¡cómo podrían los hombres atreverse a conjurarle y restringirle! Mientras que la primera parte del pasaje expresa: «No es necesario conjurarme, porque estoy siempre con vosotros», la segunda dice: ¡Pero tampoco se me puede conjurar!».

[26] L. Stiehm, «Epílogo», en M. Buber, *Eclipse de Dios,* o.c., 178.

[27] Cf. E. Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico* (Sígueme, Salamanca 2005).

En este sentido se ha podido decir que «toda la historia del Éxodo se puede leer como definición narrativa del nombre de YHWH»[28]. El ser de Dios se nos irá revelando en la medida que se manifieste y revele como el Dios que llama para establecer una Alianza, el Dios que llama para liberar en orden a la comunión con él, el Dios que ama con celo y con ira contra el pecado y la desobediencia, pero que ama a la vez con entrañas de madre, siendo lento a la cólera y rico en clemencia. Ser y actuar en Dios están en una estrecha relación. La revelación de Dios en el Éxodo es una revelación de su nombre abierta al futuro y que se irá completando en la medida que YHWH va a ir cumpliendo esa promesa de permanencia e inmanencia con el pueblo de Israel.

Hay dos aspectos que sobresalen del concepto bíblico de Dios. Por un lado está el carácter «personal» de Dios. Dios se manifiesta, al revelarnos su nombre, cercano y como un Dios de los hombres (Abrahán, Isaac, Jacob, el Dios de vuestros padres) y con el que los hombres pueden entrar en relación. Dios puede ser invocado porque él anteriormente nos ha dado y entregado su nombre. Y en segundo lugar, Dios permanece indisponible, libre de toda sujeción a un lugar y a un tiempo. No está atado a nada y por esta razón puede estar unido a todo. Dios es el Dios de los hombres cercano e inmanente a su historia, pero es a la vez el Dios trascendente, el Dios que trasciende el espacio y el tiempo.

III. DIOS REVELADO EN LA HISTORIA

Como acabamos de ver, la historia de la interpretación del nombre de Dios YHWH ha ofrecido tres perspectivas diversas: *a)* Dios es y está presente como don para la vida de Israel. Dios *es* el *Dios revelado* en la historia como ser-don en la creación, en la elección, en la liberación y en la alianza. *b)* Pero, a su vez, Dios está más allá de todo intento de apropiarse de él. El es el *Dios escondido*, porque *no es un ídolo* fruto de nuestros deseos o nuestra representación. Este Dios en el exilio se hace presente en el ocultamiento, como misericordia y fidelidad; como santidad y castigo. *c)* En tercer lugar, Dios *será,* él es ante todo el *Dios esperado* que habiendo realizado la promesa está pendiente de cumplimiento cuando él sea todo en todos. Este Dios revelado, escondido y esperado, se corresponde con la triple forma de comprensión de la salvación como don de YHWH, desposesión y esperanza[29].

1. **El Dios revelado: Dios *es* [don]**

La Septuaginta tradujo el texto de Éx 3,14 subrayando esta perspectiva que hoy llamaríamos ontológica. Ya hemos dicho más arriba lo que pensamos sobre ello. Aquí, la afirmación de que *Dios es* tiene un sentido más histórico-salvífico. Es decir, Dios se revela siendo don y gracia para Israel

[28] S. BOCK, *Breve Storia del popolo d'Israele* (Bologna 1992) 48. Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco* (Estella 2003) 143-146.

[29] J. VERMEYLEN, «Quelques dimensions du salut dans le premier Testament», en J.-L., LEUBA, *Le Salut Chrétien* (Desclée, París 1990) 27-51.

en las acciones salvíficas: desde la creación hasta la alianza, pasando por la elección y la liberación. YHWH es el Dios que es y está presente actuando en la historia de una forma poderosa y salvífica. En el Antiguo Testamento Dios es ante todo *Dios revelado.* Para Israel, Dios *es* [don] en su acción creadora y en la alianza que después establece con la obra salida de sus manos.

a) *Creación*

La primera palabra de la Biblia es *beresit* («en el principio»). Y ¿qué sucedía en el principio? Que Dios estaba creando. Esta es la primera afirmación del libro del Génesis, del Pentateuco, de las Escrituras judías y de la Biblia cristiana. La Biblia comienza confesando la fe en un Dios creador y señor de todo. Este es el inicio de la historia de Dios con el mundo y la humanidad. Aunque gramaticalmente puede ser entendido de forma diversa, por el lugar que ocupa en la Escritura se trata de un comienzo absoluto. Antes de este inicio y comienzo no hay historia. Y es Dios quien con su acción creadora y única *(bara)* da inicio a la historia de la humanidad[30].

La fe en el Dios creador no es una afirmación de orden filosófico y metafísico, ni menos aún procede del orden científico, sino que nace del reconocimiento del poder y de la soberanía de Dios. ¿La fe de Israel comienza por la confesión de YHWH como Dios creador o como Dios de la Alianza? Fue el exegeta G. von Rad quien, estudiando el origen del Pentateuco en los antiguos credos que narran y confiesan de forma sucinta la historia de la salvación (Dt 26,7-9), mostró cómo para Israel la fe en la creación viene después de la fe en la acción histórica de Dios en la elección y alianza. C. Westermann sostenía, por el contrario, que aunque no aparezca de forma explícita hasta un estadio tardío, la fe de Israel en el Dios que elige y hace alianza con el pueblo presupone implícitamente la fe en la creación. Creación y Alianza, en realidad, van de la mano y se condicionan mutuamente. La fe en un Dios que interviene en la historia eligiendo y haciendo alianza con su pueblo, con Israel, se abre necesariamente a la fe en el Dios creador y señor de todos los pueblos. El Dios creador y el salvador no pueden ser distintos, sino el mismo y único Dios, tal y como señala expresamente el profeta Isaías en el *Libro de la Consolación* (Is 40-55). Y viceversa. Solo porque Dios ha creado todas las cosas, puede llevar adelante un diálogo de alianza y una propuesta de elección para la misión. Hay tres lugares fundamentales, aunque no los únicos, en los que se habla de la acción creadora de Dios en el AT: Gén 1-2; los Salmos e Is 40-55.

— Génesis 1-2

¿Cómo es presentado Dios por el autor sagrado en los primeros capítulos del Génesis? Ya hemos dicho más arriba que Dios aparece como único protagonista del acto creador, con un verbo hebreo *(bara)* que es

[30] R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testament,* o.c. I, 11s.

utilizado muy pocas veces y siempre teniendo a Dios como sujeto (Gén 1,1). El v.2 parece contradecir la afirmación anterior sobre ese principio absoluto, ya que presupone que hay una «realidad anterior» que es descrita como una soledad caótica *(tohû wabohû)* desde la que Dios crea ordenando y poniendo límite. Aquí, el acto creador, más que desde la imagen de una creación de la nada, se entiende desde la polaridad caos-cosmos. Detrás de esta imagen encontramos una tradición mitológica según la cual la acción creadora de Dios surge de una lucha contra el caos. Así se expresa el poema babilónico sobre la creación *Enûma Elish* cuando presenta el origen del mundo como una lucha entre el dios Marduk frente a Tiamat, de cuyo cuerpo muerto da forma al mundo[31]. Aquí la cosmogonía es una parte de la teogonía. Sin embargo, según el relato del Génesis, la formación del mundo no tiene que ver directamente con el origen de la realidad divina. Hay una polaridad absoluta entre Dios y el mundo. La cosmogonía bíblica no es una parte de la teogonía[32]. El mundo no surge en un proceso de configuración de Dios o de surgimiento de lo divino o de clarificación del panteón. En este sentido, para el relato bíblico Dios es Dios y el mundo es mundo. Nada más. Este surge por la libertad gratuita y amorosa del primero. Por eso en el relato del Génesis Dios no lucha ni pelea, sino que crea de forma inmediata por la palabra. Dios dice y la realidad acontece. Dios crea por la palabra, llamando a las cosas para que sean, como signo y expresión de la soberanía de Dios frente a la realidad creada. No le supone ningún esfuerzo. Así aparece en el v.3 la primera de sus criaturas: «Y dijo Dios,:que exista la luz, y la luz existió». De esta forma es creado el presupuesto para la distinción, para así poder poner límite a los diferentes elementos y nombrarlos: luz y tinieblas, día y noche; mares y tierra... Dios, por lo tanto, crea, dice y es hecho, ordena, pone límites... y al finalizar cada día su acción creadora contempla su obra complaciéndose en su belleza y bondad (Gén 1,10.12.18.21.25.31).

Entre todas sus obras destaca la creación del ser humano en polaridad y reciprocidad de varón y mujer. Este es el único caso en el que se dice expresamente que ambos son creados «a nuestra imagen según nuestra semejanza» (Gén 1,26)[33]. Dios crea un interlocutor capaz de entrar en diálogo y relación personal con él hasta el punto de que este se convierte en su imagen y representación en el mundo, así como en objeto primario de la bendición divina. Junto al Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, se manifiesta el Dios de los hombres que crea al ser humano de una forma inmediata en una mezcla de barro terrenal y aliento vital, y en su condescendencia entra en relación con él mientras se pasea y entretiene

[31] *Enûma Elish. Poema babilónico de la creación*. Ed. y trad. de F. Lara Peinado (Trotta, Madrid ²2008) IV, 116ss.

[32] O. KAISER, *Der Gott des Alten Testament: Wesen und Wirken*, o.c., 233.

[33] Cf. Gén 1,27; 5,1-3; 9,6; Sal 8,5s; Eclo 17,3s; Sab 2,23. El plural de la expresión llevó a los Padres de la Iglesia a encontrar aquí una prueba de la revelación trinitaria de Dios en el AT. No criticamos esta interpretación, legítima según la comprensión de la exégesis de la época y coherente con la comprensión unitaria de la Escritura. Hoy no podemos seguir esta interpretación desde los criterios actuales. No obstante, la implicación cristológica y trinitaria de la creación del hombre sigue ofreciendo una gran profundidad a la afirmación teológica de la creación del hombre.

por el jardín del Edén interesándose por su existencia (cf. Gén 2,4-3,24). Termina el relato en una paradoja entre la bondad y belleza de la creación salida de las manos de Dios, por un lado, y el surgimiento del mal en el mundo, por otro, en una espiral de violencia y pecado que tiene su origen en el corazón del hombre que dejando espacio a la tentación quiere llegar a ser como Dios en el conocimiento del bien y del mal apoderándose del origen mismo de la vida (Gén 3-6).

Para el autor del Génesis no hay un Dios separado del mundo de los hombres. Dios es el Dios creador, el Dios concernido por el hombre. Esto no significa que no sea libre de crear y que este acto creador sea fruto de la necesidad. La ausencia de lucha y la creación por la palabra soberana inducen a pensar en la dirección contraria. Dios estaba ahí antes de que el mundo fuese. Antes de este inicio creador no hay nada en absoluto. Pero desde la primera página de la Biblia Dios se revela como aquel que está en relación con el mundo y con el hombre. No es el Dios vago y abstracto *(Deus nudus),* no es una Divinidad misteriosa, sino el Dios creador del mundo, el Dios de los hombres[34].

— Los Salmos

La mirada de la Escritura sobre la creación, es decir, sobre el Dios creador y sobre el hombre creado, no termina en el libro del Génesis, sino que se prolonga en toda la Escritura. De una forma especial hay que tener presentes los Salmos que están llenos de referencias a la obra creadora de Dios desde la acción de gracias, la admiración y la alabanza. En los Salmos habla Israel ante Dios como respuesta agradecida a sus acciones graciosas y misericordiosas. Una respuesta expresada de diversas formas y maneras, con distintos matices y voces. El salmo puede expresarse en el «nosotros» comunitario, en el «yo» de un rey, un hombre piadoso o un hombre en estado de carencia y necesidad. Estos pueden darse en el contexto litúrgico, expresados en forma de alabanza y acción de gracias, o desde una situación de angustia y necesidad en forma de queja y petición. Si el libro de los Salmos comienza siendo un salterio de canciones donde prima el lamento y la queja, termina siendo un conjunto de himnos de alabanza por el poder de Dios como creador y como rey; pero ante todo por su poder como defensor de los pobres y desvalidos (Sal 146-150).

Aunque cada salmo es diferente y responde a una situación concreta determinada, cada uno de ellos tiene que ser comprendido como parte de una sola obra. A las acciones de Dios narradas en el Pentateuco (cinco libros), le corresponde la palabra de Israel respondiendo con los cinco libros del único Salterio: Sal 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Todos ellos dominados por la alabanza. Cada uno de los cuatro primeros libros del Salterio termina con una pequeña doxología con su amén correspondiente, acentuada en el quinto, que termina con la serie de cinco

[34] Cf. A. Gesché, *El Cosmos. Dios para pensar,* IV (Sígueme, Salamanca 2005) 36-45; Íd., *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis* (Sígueme, Salamanca 2011) 77-83.

Salmos Aleluya en la que todos ellos ya son himno de alabanza y acción de gracias (146-150)[35].

Dentro de los salmos como himnos de alabanza por la acción creadora tenemos que señalar Sal 8, donde se canta la grandeza del Dios creador, su poder y señorío divino, a la vez que festeja el poder humano y admira sobremanera la dignidad del hombre. La gloria del Creador y la dignidad del hombre no son antagonistas ni opciones alternativas, sino que ambas van de la mano y crecen de una forma directamente proporcional; Sal 19 con su alabanza a la creación y a la Ley; Sal 29 como himno al Dios «fascinante y tremendo» de quien es capaz de contemplar la gloria de Dios en la tormenta; Sal 104, que es un himno en el que se bendice al Dios creador no solo por su obra creadora en el origen del cielo (v. 1b-4), la tierra (5-24) y el mar (25-26), sino porque sigue teniendo todo en sus manos y con su providencia sigue recreando y renovando la faz de la tierra (27-30). Finalmente tenemos que mencionar Sal 136, que es un himno al amor eterno de Dios. Cuando el salmista da gracias a Dios por su misericordia eterna va haciendo un repaso de las acciones fundamentales de Dios en la historia: creación, éxodo y tierra prometida. Después de invitar a la acción de gracias (v.1-3), recuerda de una forma metafórica, en primer lugar, la acción de Dios en la creación (v.4-9). Así, afirma que Dios «estableció los cielos con sabiduría y asentó sobre las aguas la tierra». La creación, como es obvio, es la primera acción de Dios. De igual forma que el Pentateuco comienza con el libro del Génesis sobre el origen del mundo antes de narrar la historia de Israel, el salmista, al recordar la historia de la salvación, comienza alabando a Dios por su acción creadora[36]. Ella es ya el inicio de la revelación del amor eterno e infinito de Dios.

— Isaías 40-55

El tercer lugar donde Israel ha expresado la fe en el Dios creador ha sido en la segunda parte del libro del profeta Isaías conocido como el *Libro de la Consolación.* Esta parte se refiere a la situación de los israelitas en el exilio en Babilonia. Comienza con las palabras que expresan la cercanía consoladora de Dios a Israel, caracterizado como «*su* pueblo y *nuestro* Dios» (40,1). Además de describir la vuelta del exilio como un camino triunfal en el que Dios va a la cabeza recordando el camino del Éxodo (nuevo éxodo), uno de los temas centrales es la superioridad e incomparabilidad de Dios (40,12-31), la unicidad y singularidad de su existencia (45,5.6.18.21), la universalidad de su señorío sobre todas las naciones (40,28). Como veremos más adelante, en esta época el monoteísmo alcanza su más plena expresión. El argumento principal para lo que podríamos llamar un «atrevimiento teológico» es la fe en Dios

[35] R. Rendtorff, *Theologie des Alte Testament,* o.c. I, 293-311.

[36] Cf. H. J. Kraus, *Los Salmos,* I-II (Sígueme, Salamanca ²2005); A. Aparicio Rodríguez, *Los Salmos, oración de cada día* (BAC, Madrid 2010).

creador, la afirmación confesante de que Dios es el Creador del mundo (40,28; 43,15; 45,11; 54,5) y el Creador de Israel (43,1.13)[37].

La teología de la creación del AT en su estadio más desarrollado tiene como trasfondo la experiencia del *Exilio* (vida en el riesgo y en el desorden)[38] y la liturgia como lugar vital de surgimiento y perduración[39]. Porque para Israel, ella es el ámbito nuevo en el que la realidad no se manifiesta como caos, sino como cosmos ordenado regido por Dios con santidad y justicia. Es el espacio nuevo otorgado por Dios a su pueblo donde puede experimentar su poder creador y su providencia justa. Por otro lado, esa presencia y relación permanente de Dios con la creación (gobierno con justicia) impone en el ser humano unas leyes y normas para relacionarse con ella. Dios pone orden en el caos y gobierna esa creación de una forma justa. Creación y gobierno-providencia de Dios en el AT van de la mano (Sal 33,6.9). Esto implica que la afirmación de ese poder de Dios creador es comprendida por el pueblo de Israel en un momento en que está experimentando el caos en su propia vida y a su alrededor (Exilio).

— Nuevo Testamento y apertura trinitaria

El Nuevo Testamento ha profundizado en la fe en la creación desde una perspectiva cristológica. Los textos neotestamentarios de 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,2s y Jn 1,1-3 son los lugares predilectos que la teología cristiana ha elegido para desarrollar una teología de la creación en Cristo desde una perspectiva trinitaria[40]. Esta se ha comprendido en continuidad legítima con el AT, pues en textos como en Gén 1,1s, que narra la presencia del espíritu de Dios en la creación del mundo por medio de la palabra (Sal 33,6), y especialmente en la teología sapiencial que afirma la mediación de la sabiduría en la obra creadora de Dios (Prov 8,22; Eclo 24,1-8; también Jer 10,12), han encontrado el apoyo necesario para el desarrollo de esta perspectiva.

b) *Alianza*

Dios es y está ante el mundo no solo como Creador, sino también como aquel que establece una relación de alianza con los hombres. Una vez que Dios crea el mundo como realidad distinta de él y con autonomía frente a él, entra en relación con el mundo. La forma como la fe israelita ha comprendido esta relación es muy variada, pero puede resumirse con la palabra hebrea *b^{e}rît,* que es traducida al español como *alianza*. En torno a esta ex-

[37] R. RENDTORFF, *Theologie des Alte Testament,* o.c. I, 173.

[38] W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento,* o.c., 170: «En el Antiguo Testamento, la fe en la creación recibe su plena articulación con el Isaías del Exilio». Hoy los exegetas se inclinan a pensar que es desde esta experiencia del Exilio desde donde los dos primeros capítulos del Génesis reciben su forma definitiva.

[39] Cf. B. JANOWSKY, «Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption»: *Jahrbuch für biblische Theologie* 5 (1990) 37-69.

[40] Cf. capítulo V.

presión hay tres realidades que entran en juego: la alianza de Dios con la humanidad y con el pueblo de Israel; la elección de Israel entre todos los pueblos, y las fórmulas de alianza que expresan la especial relación entre Dios e Israel: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo».

— Gén 6-9: la alianza con Noé

La expresión bíblica *b*[e]*rît* significa la alianza que Dios establece con los hombres, pero una alianza y en la que Dios siempre tiene la iniciativa y es la parte sobre la que descansa el pacto. Si alianza indica una forma de relación, la relación entre Dios y el hombre no es simétrica. Esta asimetría entre las dos partes aparece con toda claridad en el primer lugar en el que la Biblia utiliza la expresión *b*[e]*rît:* la alianza con Noé. Dios establece una alianza eterna *(b*[e]*rît holam)* con todo hombre, un pacto para siempre (v.16) que «no cambiará» (v.11). Es *su* alianza, depende de él y solo de él.

La alianza con Noé se sitúa en una doble mirada de Dios al hombre creado. ¿Cuál es la causa para que según el relato del Génesis se haya producido ese cambio entre la mirada de Dios por la obra salida de sus manos viendo que todo «era muy bueno» (Gén 1,31) y su arrepentimiento por haber creado al hombre (Gén 6,7)? La maldad del hombre creciendo sobre la faz de la tierra. Pero antes de la destrucción del mal y la recreación de todo mediante el diluvio, Dios hace un pacto con Noé, «hombre justo y honrado, fiel a Dios» (Gén 6,9), diciendo estas palabras: «Contigo estableceré *mi* alianza» (Gén 6,18). Expresión que se repetirá después del diluvio (Gén 9,9), aunque aquí se afirma el carácter representativo de la alianza con Noé, pues es alianza con todo el mundo y con toda la humanidad (Gén 9,12.15-17)[41].

— Gén 17: la alianza con Abrahán

La historia de Abrahán (Gén 17) es el segundo lugar donde la expresión *b*[e]*rit* vuelve a aparecer siendo profundizada en su sentido. Dios se presenta como *El Saddai,* expresión que, como hemos visto, es traducida habitualmente como Dios todopoderoso y está vinculada al Dios de los padres. Dios sigue siendo quien toma la iniciativa en el pacto. Sin embargo, en este lugar, junto al yo de Dios, aparece el tú del hombre. Abrahán y todos los descendientes son el tú de Dios que han de cumplir y conservar la alianza (v.10). Aquí el hombre se convierte en verdadero interlocutor de Dios. De alguna forma, Dios se liga al hombre, más aún cuando el contenido de la alianza es que Dios mismo se compromete a ser el Dios *de* ellos: «El pacto que hago contigo y que haré con todos tus descendientes en el futuro es que yo seré siempre tu Dios y el Dios de ellos» (v.7). Este es el contenido fundamental. La tierra y la descendencia, más que contenido mismo del pacto, son signos por parte de Dios de que mantiene esta alianza, así como la circuncisión no es la respuesta por parte del hombre en sí misma, sino el signo de que el

[41] R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testament,* o.c. I, 15-29.

hombre la conserva y es fiel a esa alianza. Propiamente hablando lel pacto-consiste en esa *relación* fundamental expresada en las fórmulas de Alianza: «*Yo* seré *vuestro* Dios» (v.8). Si en el relato de la creación ya veíamos que no se comprende un Dios abstracto, absoluto, en cuanto separado de la relación con el mundo y con los hombres, aquí esta relación es aún mayor: la relación se convierte en *vínculo,* en *religación*: Dios se liga al destino de un pueblo, prometiendo tierra y descendencia. Nunca rompe esta alianza (Lev 26,45), se acuerda de ella para rescatar y sacar a Israel de Egipto. El fundamento de este comportamiento es solo uno, teológico, que tiene que ver con su nombre y con su ser, con la revelación más íntima dada a Moisés: «Yo soy YHWH, vuestro Dios» (Lev 26,44)[42].

En este texto encontramos por primera vez lo que conocemos como *fórmula de la alianza.* Esta tiene un papel fundamental en la comprensión de la Alianza en el AT. Como acabamos de indicar, desde ella se define el contenido y la naturaleza del pacto que Dios establece con los hombres: Dios quiere ser el Dios de los hombres, ya sea en la alianza con los padres (Gén 17), en la alianza con Israel en el Horeb/Sinaí (Dt 29) o la nueva alianza esperada en los tiempos futuros (Jer 31). Todas ellas no son más que una única alianza que consiste en ser Dios para Israel e Israel pueblo santo para Dios. Desde aquí se infiere otro término fundamental para la comprensión de esta relación entre YHWH e Israel: la elección *(bahar).* En la relectura que hace Nehemías de la llamada de Moisés introduce este importante verbo que en el relato del Génesis no está: «Tú, Señor, eres el Dios que *escogiste* a Abrahán; lo sacaste de Ur de los caldeos y le pusiste por nombre Abrahán» (Neh 9,7). Un verbo que es profundizado en la importante teología del Deuteronomio para desarrollar la teología de la elección de Israel entre todos los pueblos de la tierra (Dt 7,6). Para el autor deuteronomista esta presupone que Dios es el Señor del mundo y de todos los habitantes de la tierra, de tal forma que la afirmación de la elección de Israel es inseparable de la confesión de Dios como creador del universo: «Tened en cuenta que del Señor vuestro Dios son los cielos y lo que está encima de los cielos, la tierra y todo lo que hay en ella. Sin embargo, el Señor prefirió a vuestros antepasados y los amó, y después escogió a sus descendientes, que sois vosotros, de entre todos los demás pueblos, tal como se puede ver hoy» (Dt 10,14s). El Dios que elige es el Dios creador del mundo y el Dios que se mantiene fiel a la alianza hecha a los padres (Dt 7,9)[43].

— Éx 31,12-17: el Sabbat y el recuerdo de la alianza

La alianza con Noé como pacto con toda la humanidad y la alianza con Abrahán como pacto con Israel expresan la totalidad de la relación de Dios con el hombre. Es una alianza universal y particular a la vez. Para todos los hombres a través de un pueblo. Más que de dos alianzas habría que hablar de una única en dos fases o momentos diferentes. Is 54,7-10 mezcla la alianza con Israel y la alianza con Noé. Son en el fondo inter-

[42] Ibíd. I, 21s.
[43] Ibíd. I, 23-26.

cambiables. Es significativo a este respecto que la palabra *b^{e}rît* nunca sea utilizada en plural, sino siempre en singular. A partir de ahora, la alianza es sostenida y conducida por Dios, su pueblo debe cumplir y realizarla, pero en medio de la traición y la ruptura, de la desobediencia e idolatría, Dios la renueva a través de su memoria y su recuerdo (Jer 14,21; Ez 16,60.62; Sal 105,8; 106,44; 111,5).

Aquí tiene un papel fundamental el *Sabbat* (cf. Éx 31,12-17). Este es el signo de la alianza eterna y memoria del día séptimo de la creación, que remite a su vez a la alianza con Noé después del diluvio (Gén 9). Esta memoria de la alianza por parte de Dios tiene un papel fundamental en el inicio de la historia del Éxodo (cf. Éx 2,24s; 6, 2-8). Dios se acuerda del pacto hecho con Abrahán, Isaac y Jacob y decide liberar al pueblo de la esclavitud. Esta es la forma de renovar el contenido fundamental de la alianza que ya conocemos y que quedará expresado en la fórmula «pueblo mío - vuestro Dios»: «os tomaré como pueblo mío y yo seré vuestro Dios» (Éx 6,7). El inicio de la historia del Éxodo se corresponde con el final del gran capítulo que hace referencia al don de la Ley en el Sinaí en Lev 26. Nuevamente comienza con el recuerdo de la Alianza (v.9). Viene después la fórmula concisa que expresa el contenido fundamental de esta (v.12) y vuelve a cerrarse con el recuerdo de la Alianza en los versículos 42 y 45. Este tiene una expresión que explica perfectamente el sentido más profundo del Éxodo. Podríamos decir que el Éxodo ante todo es la concreción del recuerdo de Dios por el pacto realizado, la memoria de la alianza hecha historia: «Los saqué de Egipto *para ser su Dios*» (Lev 26,45). Dios no rompe nunca su alianza. La renueva una y otra vez. Y la Escritura nos explica el fundamento de esta alianza irrompible: «Yo soy YHWH, vuestro Dios» (v.44)[44].

— Hacer la palabra

La alianza es iniciada por Dios. Tiene en él su origen y su fundamento. Él es el protagonista principal que asegura el cumplimiento y la conservación de esta alianza. Pero para que haya una verdadera alianza tiene que existir un auténtico diálogo entre dos. Los textos que nos hablan de la alianza en el AT van profundizando en esta perspectiva. Si la alianza con Noé en Gén 6 todavía es unilateral, la que Dios hace con Abrahán ya es bilateral, es decir, Dios pide una respuesta y exige que sea conservada por su interlocutor (Gén 17). Esta perspectiva dialogal es desarrollada en la alianza en el Sinaí (Éx 20,3-7; 19,5; 24,7). La alianza de Dios con Israel nace en Dios, pero pide la escucha, el cumplimiento y la acción de Israel: «Haremos todo lo que el Señor ha ordenado» (Éx 20,7; cf. 19,8; 24,3.7). Hacer la palabra, un hacer que crece desde la escucha. Escuchar, acoger y hacer. El cumplimiento del pacto es una tarea permanente para Israel, pero siempre fundada y alentada por Dios, que es el verdadero garante y cumplidor de la alianza, quien la cumple fielmente de generación en generación (Dt 7,9).

[44] Ibíd. II, 21s.

En este contexto tenemos que entender el decálogo, «las diez palabras», que, antes que ser un imperativo para Israel, son auténtica revelación de Dios, no en figura, sino en palabra. Pero una palabra que cuando se escucha con verdad y autenticidad se hace imagen y figura, pues «la verdadera escucha, cuando es intensa, coincide con la visión»[45]. Las diez palabras van en tres direcciones, que en realidad muestran las relaciones fundamentales que constituyen al ser humano en cuanto tal: *a)* La santidad de Dios que actúa como principio crítico contra todo tipo de poder mundano que se quiera arrogar el adjetivo de poder absoluto. *b)* En segundo lugar, respecto a las relaciones sociales, y tratan de crear y hacer posible una *comunidad,* estableciendo los límites necesarios a la capacidad adquisitiva de los miembros de la comunidad. *c)* En tercer lugar, son una invitación a respetar la obra de la creación, participando de su bondad y su belleza.

En el contexto en el que estamos la palabra más importante de las diez es la primera. Aquella que está en relación con Dios, origen, fundamento y contenido de la alianza. Se refiere a la obligación de Israel de cumplir la alianza, de no olvidarse de esta, así como de la imposibilidad de hacer alianza con otros dioses o de hacerse una figura equivocada de la realidad de Dios (idolatría). Es siempre la tentación más importante, en realidad la única tentación seria a la que, en el fondo, pueden ser reducidas las demás. La revelación de Dios en la creación y en la alianza eligiendo a Israel como signo y anticipo de la vocación de todos los pueblos se convierte para este pueblo elegido en un arma de doble filo. Israel se sentirá siempre tentado de apoderarse de esta predilección, de esta alianza, de buscarse una figura cercana de ese Dios que ha hecho alianza con él cuando no lo experimente de una forma tan cercana como las circunstancias le hicieran desear (Éx 32). En estos momentos tiene que recordar la alianza y la auténtica naturaleza de Dios. YHWH es el único Señor, Dios celoso, que en este orden no comparte la santidad con ningún poder humano (faraón) ni con dioses falsos (becerro de oro). «Yo soy YHWH» y a la vez «no soy» un ídolo hecho a imagen y semejanza de los hombres, una figura hecha a su medida. Frente a estas esclavitudes e idolatrías, Israel recordará siempre como acontecimientos paradigmáticos el Éxodo y el Exilio (nuevo éxodo).

— Nuevo Testamento y apertura trinitaria

No es difícil realizar una traslación al Nuevo Testamento. En realidad, todo él se comprende como una consumación del contenido de la alianza de Dios con Israel y desde él con toda la humanidad. En Cristo se ha cumplido la alianza de parte de Dios, en cuanto él es el sí de Dios definitivo a los hombres (2 Cor 1,19); el Dios para nosotros hasta el límite de entregarse por nosotros (Rom 8,32); y se ha consumado la alianza por parte de la humanidad en cuanto que a la vez él es el amén que los hombres decimos a Dios en respuesta agradecida a la invitación de su alianza

[45] E. DE LUCA, *Hora Prima* (Sígueme, Salamanca 2011) 66. Citando a Rabí Aquiba en el Talmud interpretando Éx 20,18.

(2 Cor 1,20). La doctrina trinitaria no es más que una profundización del contenido de la alianza. Antes decíamos que esta consistía en la reciprocidad Dios para/de los hombres – los hombres para/de Dios. La fe en el Dios trinitario profundiza y radicaliza esta afirmación haciéndola posible hasta el extremo. Hasta el punto de que ahora sabemos que la disposición de Dios a ser Dios para y con los hombres tiene su última condición de posibilidad en que él es en sí mismo Dios del Hijo con el Espíritu Santo. Expresado de una forma más teórica: que Dios pueda ser relación en la creación y en la alianza tiene su condición de posibilidad en que Dios es relación en sí mismo. Y estas relaciones instauradas en la creación y en la alianza traslucen las infinitas y graciosas relaciones de Dios en su vida trinitaria entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. El Dios de la alianza es el Dios trinitario. La alianza se consuma en la comunión mutua, habitando Dios en medio de su pueblo, siendo Emmanuel. Este es el último sentido de la doctrina trinitaria desde el punto de vista soteriológico.

2. **El Dios escondido: Dios *no es* [un ídolo]**

Dios no es un ídolo hecho a nuestra medida. No se revela inmediatamente en el lugar en el que esperamos desde nuestra lógica humana. Israel tiene que aprender la verdadera identidad de Dios y caminar por la senda del conocimiento recto. El ocultamiento de Dios está en función de una revelación más profunda. Así podemos comprobarlo en la historia del Éxodo y del Exilio.

a) Éxodo

— Dios tiene la iniciativa

La mayoría de los textos del AT que hablan de la salida de Egipto expresan el sujeto principal de esta acción salvífica. El pueblo no sale de Egipto, sino que *es sacado* por YHWH. El exegeta norteamericano W. Brueggemann ha recogido las formas verbales que constituyen el testimonio de Israel sobre este hecho[46]. Israel da testimonio de que Yahvé tiene capacidad de intervenir directamente contra toda opresión, circunstancia y poder alienador que esté contra la vida. Él es más poderoso que cualquier poder cósmico o social. Para afirmar esto, Israel utiliza sobre todo tres verbos fundamentales, que tienen en común que expresan una acción decisiva y transformadora por parte de Dios, irrumpiendo en la vida de Israel y cambiando radicalmente su situación de esclavitud respecto a los egipcios:

Yahvé saca (ys') (cf. Éx 13,3; 12,41; 14,8; Dt 16,3.6). El verbo nos habla de una salida geográfica. Independientemente de si lo que aconteció fue una salida o una expulsión, en la memoria y el testimonio de Israel hay un dato incuestionable y unánime: La historia de Israel es la historia de un éxodo.

[46] W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento,* o.c., 195-197.

Cercano a este verbo y esta imagen está la expresión *Yahvé saca fuera ('lh)* Éx 3,8.17. Este verbo tiene un sentido cercano a *ys* (cf. Éx 17,3; 32,4.8; 33,1; Núm 14,13; Jue 6,13; 1 Sam 8,8, etc.). El verbo tiene una connotación geográfica: mover de un lugar pequeño a otro más grande. Pero el hecho de utilizar este verbo para hablar del paso de la esclavitud a la libertad, de la tierra de la esclavitud a la tierra de la promesa, permite dar a este verbo un sentido que va más allá de este sentido geográfico, local. En la liberación de Egipto, Yahvé eleva y exalta a Israel cambiando sus penosas circunstancias por otras mejores. En Sal 71,20 el mismo verbo es usado metafóricamente para hablar del rescate y transformación de una persona por Yahvé.

Yahvé libra (nsl) (cf. Éx 3,8; 5,23; 6,6; 18,9). El verbo hace referencia a un acto físico abrupto de agarrar fuertemente o hacerse con alguien. Unida a esta expresión tenemos que tener en cuenta esta otra: *Yahvé libera (yš'),* Éx 14,30 (cf. Sal 106,8), y como nombre en Éx 14,13; 15,2. Este es un verbo que describe una acción política y militar. Es un verbo característico para mostrar la acción poderosa de Dios interviniendo a favor del pueblo de Israel para liberarlo de una situación de peligro, de sufrimiento o de desvalimiento, creando la posibilidad de una vida nueva y alternativa a la anterior. Cuando Israel da testimonio de este Dios deja bien claro que se trata de una acción que ocurre en la historia real y que Israel carece de ese poder y esa fuerza para realizar esa acción transformadora.

Yahvé redime (*g'l*) Éx 6,6; 15,13; Sal 106,10. El verbo indica una acción transformadora tan radical como la que indica el verbo *ys'* (sacar), solo que se utiliza en un contexto diferente. El término aparece, en primera instancia, referido a una acción económica en el que un miembro de la familia debe mantener y proteger al resto (Lev 25,25; Dt 19,6.12). La imagen del verbo presupone algo así como una *solidaridad familiar*, y sugiere algo así como que Dios tuviera que garantizar el mantenimiento y el bienestar de la familia[47]. Unida a este campo semántico aunque con una imagen diferente está la expresión *Yahvé rescata (pdh)* que encontramos en Éx 13,15; cf. Dt 7,8; 15,15; 24,18; Sal 78,42. El verbo refleja la acción realizada en una transacción económica, donde uno es liberado de una situación difícil o de riesgo, por ejemplo de la esclavitud, cuando alguien paga el rescate correspondiente. Aquel que paga, realiza un acto de gran generosidad, pues lo hace gratuitamente libre de toda obligación. Éx 13,15 tiene detrás la imagen del rescate del primogénito. Se paga lo equivalente por él, para que no sea sacrificado. Desde esta imagen, Israel, el primogénito de Yahvé, es comprado y rescatado de la esclavitud (Éx 4,22). Paradójicamente, el primogénito del faraón no puede ser rescatado y debe ser destruido (Éx 11,5; 12,12).

En resumen, podemos ver cómo los verbos utilizados en el testimonio de Israel concerniente a la actividad del Éxodo son ricos y variados y nos ofrecen una gran variedad de campos semánticos (economía, geografía, contexto familiar, político, militar, etc.) que no podemos minusvalorar. Todos ellos se refieren a un hecho histórico y real para la vida de Israel, que por otro lado fue experimentado como fundamental para su formación como pueblo de Dios. Israel comienza en el Éxodo. Y lo importante para él es que

[47] Cf. A. CORDOVILLA, «El Dios Goel»: *Sal Terrae* 93 (2005) 411-421.

Yahvé es el sujeto protagonista de este hecho como lo fue en la creación y en la alianza. Israel lo ha repetido incansablemente de forma agradecida en los Salmos (78,12s; 105,26-36; 106,7-9; 136,10-15) y en la memoria de los niños en su aprendizaje para que vayan pasando a la conciencia del pueblo de generación en generación (Éx 12,26s; 13,8s.14s; Dt 6,21-23).

— El verdadero conocimiento de Dios

Pero no es solo la liberación de Egipto lo que está en juego. En el libro del Éxodo, especialmente en la primera parte, lo que se dilucida es la participación en el verdadero conocimiento de Dios. Moisés, el faraón y el pueblo de Israel tendrán que pasar de un conocimiento parcial, falso o equivocado a un conocimiento cierto y verdadero. Dios no es una divinidad abstracta, sino YHWH, el Dios de los padres, Dios personal que entra en relación en la historia de la alianza (Moisés). YHWH es el único Dios ante quien tienen que *rendirse* todos los poderes de este mundo que se consideran a sí mismos como dioses frente a otros hombres (faraón y dioses de Egipto). Dios no es un ídolo, es un Dios escondido que se revela cuando quiere y como quiere en gratuidad y libertad absolutas como gracia y misericordia infinitas, en amor celoso (Israel)[48].

Moisés es el primero que tiene que hacer su particular camino hacia el verdadero conocimiento de Dios. Él tiene que pasar de comprender a Dios como una «divinidad» abstracta *(ha'elohim;* cf. Éx 3,6.11.13) a encontrarse con un Dios personal que ha querido vincularse en alianza a Abrahán, Isaac y Jacob (Éx 3,6); con un Dios que se revela como el Dios que es y existe realmente, y que estará siempre presente en la historia con su pueblo (Éx 3,15). Del Dios abstracto al Dios salvador (Éx 6,6) y redentor (Éx 14,30). La liberación de Egipto se convertirá para Moisés y para Israel en la seña de identidad de Dios (Éx 20,2; Dt 5,6; Os 12,10; 13,4). Solo desde aquí le podrá ser entregada a Israel la Torah como palabra de Dios y centro de su vida (Éx 19-29) para que después esta sea actualizada en el culto, celebrando así la santidad de Dios y la renovación de la alianza como llamada y vocación a la santidad (Lev 11,45; 22,32; 26,11-13.45).

La narración del Éxodo no se puede entender sin esta afirmación en los primeros capítulos del Éxodo puesta en labios del faraón: «Y quién es YHWH para que yo le obedezca y deje ir a los israelitas? Ni conozco a YHWH, ni tampoco voy a dejar ir a los israelitas» (Éx 5,2). El faraón no conoce a YHWH. Podemos decir que Dios está oculto para él y los egipcios. Por eso para ellos el Éxodo significa un camino hacia el conocimiento del verdadero y único Dios: «Y cuando haya mostrado mi poder sobre Egipto y haya sacado de allí a los israelitas, los egipcios sabrán que yo soy YHWH» (Éx 7,5; cf. 7,17; 10,2) y que no hay otro Dios más que YHWH (8,10; 9,14), a quien le pertenece toda la tierra (9,29). Todas las plagas sobre Egipto hay que entenderlas en esta perspectiva: hechos poderosos y

[48] Cf. E. SANZ, *La cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2002) 419-438; F. GARCÍA LÓPEZ, *Introducción al Pentateuco,* o.c., 146-149; R. RENDTORFF, *Theologie des Alte Testament,* o.c. I, 40-42; ibíd. II, 55s.

asombrosos que tienen como función que Egipto y sus habitantes lleguen a conocer que el Dios de los israelitas es YHWH, el único Dios.

Israel también tiene que hacer su camino de purificación en el conocimiento de Dios. No puede caer ni en el olvido ni en la idolatría. Por eso es fundamental que guarde en la memoria y proclame sin cesar las acciones que hizo YHWH en favor de su pueblo, acordándose del día en el que, con gran poder, los sacó de Egipto (Éx 13,3; 15,1-19). Pero esta acción a favor de Israel, unida al don de la alianza, nunca puede apropiársela como un derecho, como si intentara apoderarse del Dios que le rescató de Egipto exigiendo una cercanía fabricada con sus propias manos y utensilios (Éx 32-34). Dios se revela en una dialéctica de cercanía y distancia, de presencia y ausencia, de ser y de no-ser, ya que la tentación de idolatría es una amenaza constante para Israel, tal como vemos en la narración del becerro de oro, que estrictamente no es «otro dios» respecto a YHWH, sino que quiere ser su figura con la que se busca su presencia y cercanía, hecha a medida del hombre, y no dejada a la libre y graciosa voluntad de Dios (Éx 34). El pecado de idolatría de Israel le lleva a Dios a revelar la hondura de su ser, la naturaleza y los sentimientos que mejor lo definen y representan[49]:

> Moisés invocó el nombre de YHWH. YHWH pasó delante de él y exclamó: «YHWH, YHWH, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y en fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado, pero no los deja impunes; que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta generación» (Éx 34,6s).

— Identidad del pueblo y paradigma de la acción salvífica de Dios

El Éxodo define a Dios revelando su identidad y constituye a Israel como pueblo sacerdotal, regio y santo. Esta es la experiencia fundamental de Israel, hasta tal punto que se va a convertir en el modelo y en la forma dominante para comprender su relación con YHWH. El Éxodo se convertirá en el paradigma para cuando Israel tenga que hablar de la acción de Dios en la historia de la salvación. Él se convertirá en la gramática que satura el testimonio de Israel sobre YHWH. Así, desde este acontecimiento, se relee la salida de Abrahán de Ur de los caldeos (Gén 15,7); la entrada en la tierra prometida bajo el liderazgo de Josué (Jos 4,22s); la rendición de los filisteos ante la morada de YHWH en el pueblo de Israel (1Sm 4,7s); y, como veremos, especialmente el regreso de Israel de la deportación de Babilonia (Is 40-55).

— Nuevo Testamento y apertura trinitaria

El Éxodo también aporta su iconografía y su imaginario a los autores del NT. Ya sea para comprender la actividad salvadora de Jesús (Lc 7,22)

[49] Cf. B. RENAUD, «Proche est ton Nom», a.c., 51-66; R. RENDTORFF, ibíd. II, 55-58.

y la comprensión de su muerte y resurrección (1 Cor 5,7s), como para describir los efectos que producen en aquellos que se incorporan a la vida de Cristo y a su misterio pascual a través de la fe y el bautismo (Rom 6). Desde este punto de vista, la terminología del Éxodo permite una espiritualización, para hablar de la acción salvífica de Dios como una liberación del pecado y de la muerte. Pero no podemos olvidar que el origen de este vocabulario se encuentra en la experiencia histórica de la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. En este sentido, este testimonio sobre el YHWH que libra y libera es un testimonio que se mueve siempre contra todo tipo de absolutización del poder que denigra y viola la plena humanidad de los otros.

La teología de la liberación hizo de este acontecimiento el quicio de su comprensión de Dios, del hombre y de la historia, llegando a elaborar una teología trinitaria[50]. Es obvio que la liberación y el éxodo pertenecen al corazón de la revelación judeocristiana y fue un logro de esta teología que la teología y la Iglesia se volvieran más decididamente hacia este fragmento de la revelación, que quizá había estado muy oculto, para sacar todas las consecuencias teológicas y políticas que comporta. No obstante, no sería bueno leer este acontecimiento del Éxodo y la liberación exclusivamente desde una perspectiva histórica, primando la dimensión socioeconómica. Si bien es verdad que esta dimensión ha de estar incluida en lo que entendemos por salvación cristiana, desde la fidelidad a la revelación ha de quedar trascendida por una comprensión religiosa y teológica. El Éxodo sin la Alianza (ley y culto) o la liberación sin la comunión y el servicio pierden su finalidad y su sentido[51].

b) *Exilio*

El Exilio es junto al Éxodo la otra experiencia fundamental del pueblo de Israel. Si el Éxodo es constituyente en cuanto al origen de Israel como pueblo de Dios, el Exilio es creativo en cuanto que se va a convertir en el períodos más fructífero de la historia de Israel. Ha sido tan importante para la memoria colectiva de Israel, que la Escritura lo equipara con el Éxodo de Egipto. Más aún, los profetas invitan a Israel a no acordarse del pasado, y a estar atentos ■ lo nuevo que Dios hará por su pueblo (Is 43,14-20). El profeta Jeremías se atreve a describirlo en un rango y dignidad por encima del antiguo hasta el punto que YHWH no quedará identificado por el primer Éxodo, sino por el segundo (cf. Jer 16,14s).

Aquí nos interesa este períodos porque es el momento crítico del proceso de maduración del conocimiento de Dios para Israel. Por un lado, el Exilio es como si Dios mismo desposeyera a Israel de los dones que ante-

[50] L. Boff, *A Trinidade e a sociedade* (Petropolis 1987); A. González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la teología de la liberación* (UCA, El Salvador 1994).

[51] Cf. Congregación para la Doctrina de la fe, «Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación: *Libertatis conscientia»* (22-3-1986), en *Documentos 1966-2007* (BAC, Madrid 2008) 325-376.

riormente les había dado: la tierra y el pueblo reunido. Más aún, es como si Dios hubiera ocultado su rostro: «Es verdad, tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el salvador» (Is 45,15). El Dios de Israel, el Dios salvador, es un Dios que se esconde y se manifiesta en una dialéctica y polaridad inabarcable[52]. ¿Cómo hay que entender este ocultamiento? Más que de lejanía o abandono, habría que entenderlo como un signo de su absoluta trascendencia, de que él es precisamente Dios y no un hombre, es un Dios vivo y no un ídolo cosificado e inerte en una imagen mundana. El ocultamiento de Dios no se realiza a expensas de su revelación. Su ser desconocido no es por lejanía, sino porque, al revelarse, se esconde, como dice el profeta Habacuc: «destella velando su poder» (Hab 3,4). El ocultamiento de Dios no es alejamiento, ni que él se muestre esquivo, sino el signo de su presencia inconfundible.

Por eso, por otro lado, desde este «aparente ocultamiento», Dios se revelará en su dimensión más íntima y cercana: solidario hasta compartir el destino del Exilio con Israel. El texto más significativo lo encontramos en Dt 8,2s e Is 35,1s.5-7. En este testimonio, YHWH aparece como el Dios solidario con la historia y la situación concreta de su pueblo. Él es capaz de asumir solidariamente las situaciones de peligro, asumiendo los riesgos y peligros por los que atraviesa Israel, mostrando así, por un lado, su vulnerabilidad, y por otro, su infinita capacidad para transformar esta en realidad salvífica. Cuando Israel, sin templo ni tierra, vive en el Exilio, se hace nuevamente la pregunta que se hizo en su camino por el desierto: ¿está o no está YHWH con nosotros en medio de su pueblo? ¿Nos ha abandonado a nuestra suerte? La rspuesta del creyente judío es clara: YHWH ha ido con su pueblo al exilio a *sufrir con él*. De esta forma Dios cambiará el destino de Israel y congregará de nuevo al pueblo disperso.

3. El Dios esperado: Dios *será* [todo en todos]

Dios es y se revela como don en la creación y en la alianza. Dios no se deja aprisionar en imágenes creadas con las manos de los hombres ni puede ser confundido con los falsos dioses. El Señor es incomparable. Por eso Dios es a la vez el esperado, cuando él sea definitivamente todo en todos. En este sentido, la revelación veterotestamentaría está pendiente de su consumación escatológica.

a) *Promesa*

Según el relato del Éxodo, el pueblo de Israel tiene su origen en Moisés y la salida de Egipto, para la cual Dios revela por primera vez su nombre. Pero este Dios es el mismo Dios de los padres, de Abrahán, Isaac y Jacob. El Dios que ha elegido a Abrahán para hacerle partícipe de una promesa y bendición: otorgarle una descendencia numerosa y una tierra fecunda (Gén 12). Todo el AT está atravesado por esta promesa de

[52] Cf. L. A. SCHÖKEL - J. L. SICRE, *Profetas. Comentario*, I (Cristiandad, Madrid [2]1987) 303.

Dios. Cuando Israel habla de este Dios de la promesa utiliza un verbo significativo: *jurar (šb')*. Es decir, YHWH promete y se compromete en juramento. Los textos fundamentales que nos muestran esta perspectiva son Gén 22,16-18; Dt 6,18; Dt 6,23. Junto a este verbo aparecen otros dos: dar *(ntn)* y bendecir *(brk)*. Esta unión de los tres nos indica ya de forma clara que la promesa de Dios no son meras palabras, o un simple deseo, sino que su promesa es eficaz. Cuando Dios hace una promesa, Dios mismo se compromete en un compromiso oficial y público. Israel, por otro lado, aparece como el destinatario de ese don y esa bendición, como destinatario de un poder vital, que otorga vida[53].

El material para este testimonio extraordinario sobre YHWH se encuentra en los relatos ancestrales del Génesis. Una de las narraciones más antiguas, si no la primera, es la promesa que YHWH hace en Gén 18,1-15. El relato es bastante conocido. Cuando Abrahán y Sara ya son viejos para poder engendrar, reciben la promesa de Dios en la visita de tres hombres. De esta manera pueden vislumbrar el cumplimiento de la promesa que YHWH había hecho a Abrahán cuando este fue llamado a ser padre de un gran pueblo yasí, una bendición para todas las naciones (cf. Gén 12,2s) en respuesta a la maldición que el hombre había introducido en la tierra por el pecado (Gén 3,14.17; 4,11; 5,29; 9,25). Esta promesa, nuevamente otorgada en una situación inverosímil, tendrá que ser acrisolada por el sacrificio del hijo de la promesa (Gén 22) y pasar a la siguiente generación hasta que sea dado aquello que promete: tierra y descendencia (Gén 28)[54].

El libro del Génesis muestra la necesidad de transmitir el solemne pacto de Dios con la próxima generación, porque este es el pacto que le da a Israel la autoridad para poder sobrevivir y prosperar en sus precarias y difíciles circunstancias. La sustancia de este pacto es llevada hacia delante (lingüísticamente) a través de dos verbos: dar y bendecir. Dos verbos sobre los que YHWH preside con singular soberanía. *Bendecir (brk):* es un verbo ligado al poder de la vida, y por esta razón la bendición concierne de forma muy íntima a la *generación*. De esta manera la bendición de Dios está estrechamente vinculada a la reproducción sexual, que a su vez está ligada al corazón del misterio de la vida. Así, un acto de absoluta intimidad se une a un acto de extrema publicidad y de repercusiones sociales (expansión entre las naciones). *Dar (ntn):* es el otro verbo en el que aparece YHWH como aquel que hace promesas. En el centro de este testimonio, realizado a través del verbo dar, está el don de *la tierra*. De esta manera se ponen de relieve dos cosas: en primer lugar, que la bendición de Dios es algo estrechamente vinculado a la existencia material en el mundo. La tierra es *conditio sine qua non* para la vida. Y en segundo lugar, que la soberanía de YHWH no puede separarse del don de la tierra y la legitimidad de su posesión. Para Israel, YHWH es un Dios que se mueve y se dirige hacia la historia, obligado e impelido por el compromiso que él mismo ha adquirido a través de sus promesas. Él es el Absoluto, pero este ser absoluto no lo ejerce de forma absoluta o absolutista, sino haciéndose relativo a la historia y necesidades

[53] W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, o.c., 186-193.
[54] Ibíd., 188.

de los hombres. YHWH es un Dios que está volcado hacia la *salud* de la existencia humana, incluida la material[55].

Las formas que Israel tiene para expresar estas promesas (entre el cumplimiento y la expectación) son fundamentalmente dos: *a)* en términos *proféticos mesiánicos*, conectando así con el horizonte histórico de Israel (2 Sam 7,15s; Is 11,1-5; 2,2-4; 45,1), y *b)* bajo una *forma apocalíptica*, que conecta con el horizonte escatológico (Is 65,17-25; Zac 9-14; Dan) y cuyo extremo se manifiesta en la promesa y esperanza de la resurrección de la muerte (Is 26,19; Dan 12,2). Son dos formas muy diferentes de expresar la promesa de Dios, con géneros literarios y contextos sociales diversos. Pero ambas provienen del mismo y único Dios y son dirigidas a la misma comunidad. Su mensaje es el mismo: Israel no debe rendirse a las circunstancias concretas en las que vive, aun cuando estas circunstancias lo sitúen al borde de la muerte. Desde aquí podemos comprender el componente radical y el potencial subversivo que tiene el testimonio de Israel sobre el Dios que hace promesas. Este radica en la profunda incongruencia entre la intención de YHWH y las circunstancias concretas de vida en las que vive el pueblo de Israel[56].

b) *Cumplimiento*

Todo el Pentateuco está orientado hacia la tierra. Y sin embargo se concluye sin entrar en ella. En este sentido, el Pentateuco es una sinfonía incompleta o una sinfonía diferida[57]. Moisés muere en la cima del monte Nebo, alcanzándola con la mirada pero sin poder entrar en ella. Este hecho invita a pensar que lo esencial para la fe de Israel es la promesa, no la posesión de la tierra[58]. Esto nos permite afirmar que el pueblo de Israel es el pueblo de la promesa y del futuro. Pero no solo porque sea un pueblo orientado hacia la utopía, sino porque el Dios que hace esa promesa es mayor que la realidad que promete: la tierra y la descendencia. Más aún, él es aquello mismo que promete, porque él es la promesa misma.

Cuando el cristianismo tuvo que asumir la Primera Alianza o el Antiguo Testamento como preparación de la plenitud otorgada en la Nueva Alianza no se atrevió a quitar ni añadir nada de las Escrituras. Sencillamente se atrevió a interpretarlas desde Cristo, como referidas a él, en quien se cumplían la Ley y los Profetas (cf. Mt 5,18). Solamente introdujo un cambio en el orden de los libros para poder expresar mejor esta corriente teleológica que atraviesa todo el Antiguo Testamento y que ella veía consumada en el Nuevo. Frente a la división clásica de la Biblia hebrea en *Torah-Nebi'im-Ketubim* (Tanak), colocó a los Profetas junto al Nuevo Testamento, mostrando así que todo el AT es profecía del Mesías que tenía que venir: Jesucristo. Él es la promesa cumplida al que podía aspirar el pueblo de la Alianza: Yo seré con vosotros y vosotros seréis mi pueblo. Así Mateo, el

[55] Ibíd., 189s.
[56] Ibíd., 193s.
[57] J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco* (EVD, Estella 2002) 314.
[58] F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco,* o.c., 355.

primero de los Evangelios con el que se inicia la nueva alianza, en el primer capítulo lo llama Emmanuel, el Dios con nosotros (Mt 1,23 - Mt 28,19).

IV. MONOTEÍSMO Y TRINIDAD

1. Las figuras de mediación: la trascendencia de Dios en la inmanencia de la historia

Hay dos líneas fundamentales de la revelación de Dios en el AT: su arriesgada solidaridad y su insobornable soberanía[59]. Que traducidas a categorías que normalmente usamos en la teología podemos decir que se trata de la relación entre la inmanencia de Dios en la historia en la que Dios se compromete solidariamente con su pueblo, y la trascendencia de ese Dios que se muestra siempre más allá de toda posible imagen, metáfora o representación. Dios es el siempre mayor, superior e inefable, a pesar o precisamente por sus intervenciones en la historia. Esta línea de la trascendencia ha estado ligada, aunque no solo, pero sí de forma importante a su unicidad, como atestigua el *šema*, que debe ser pronunciado diariamente: Dt 6,4s. Aquí encontramos la expresión suprema del monoteísmo.

Por otro lado, la línea de la inmanencia llega a su máxima expresión en las figuras de mediación, como la Palabra, la Sabiduría y el Espíritu, que, sin llegar a ser personas diferentes de YHWH, son su *personificación* en cuanto su mediación salvífica. «Muestran, más bien, al Dios trascendente, cada vez mejor conocido, en una inmanencia, también cada vez más profundamente comprendida. La presencia de Dios, su actuación salvífica e histórica en medio y a favor del pueblo, anuncia precisamente su soberana y trascendente alteridad, y a la inversa»[60]. Es decir, que inmanencia y trascendencia no se excluyen, sino que crecen proporcionalmente. Estas dos líneas de la revelación veterotestamentaria se prolongarán en el NT. Que llegarán a unirse por radicalización y profundización de ambas perspectivas. No por mengua ni adelgazamiento de ninguna de las dos. En la revelación de Cristo y el envío del Espíritu acontece la mayor expresión y realización de la inmanencia, y, por esta razón, la mayor expresión de la trascendencia.

— Palabra de Dios

Para la preparación de la revelación trinitaria tiene una gran importancia la presencia o revelación de la «palabra de Dios» en el AT. En general, la palabra en el mundo semita tenía un significado más importante que el que tiene actualmente en el nuestro (aunque la nueva filosofía del lenguaje lo está volviendo a rescatar). A la palabra pronunciada se le reconocía una fuerza eficaz propia, que duraba y se prolongaba más allá del momento en que había sido pronunciada. En este sentido tiene una

[59] W. BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento,* o.c., 292s.
[60] R. Schulte, «Preparación de la revelación trinitaria», a.c., 65.

fuerza eficaz y una cierta independencia, una vez que sale de los labios. Si a esto se le añade la expresión palabra de Dios, estas dos características se acentúan sobremanera.

El término hace referencia a la revelación del Dios único en la historia, aportando la salvación e interviniendo en la historia. La Palabra de Dios es una palabra eficaz, por la que Dios mismo se hace presente. En el término *dabar* puede distinguirse un aspecto noético y otro dinámico. El noético es el aspecto que normalmente nosotros otorgamos al término palabra. La palabra contiene la esencia de lo significado y lo anuncia al entendimiento. El aspecto dinámico nos muestra su eficacia interna, que actúa hacia fuera. Este aspecto es el más importante en el AT, de tal manera que el primero prácticamente desaparece o se entiende desde el segundo. El contenido de «palabra de Dios» puede ser resumido en tres aspectos relacionados entre sí y que adquieren su plenitud en la expresión Palabra de Dios en el NT (Jn 1,1-18).

La palabra de Dios significa primaria y originalmente la *palabra normativa* por la que Dios, revelándose, anuncia su voluntad respecto de su pueblo. En el centro está la Alianza del Sinaí y el Decálogo. Estas palabras son normas reveladoras y fundamento moral para la vida del pueblo de Israel. Desde ellas se constituye el pueblo en Pueblo de Dios. La palabra de Dios es también la palabra de los profetas. Allí donde están las palabras del profeta, allí está YHWH, anunciando, dirigiendo, salvando y actuando. Es eficaz e irresistible, a pesar de que en determinados momentos se la contradice. Esta palabra tiene la misión de ser voz viva de la palabra normativa, que es un documento eterno. Para que esta Palabra eterna pueda ser conservada dinámicamente y traducirla al momento actual. En tercer lugar, *debar YHWH* es la Palabra de Dios en cuanto palabra creadora. Es la profundización y ampliación de los aspectos anteriormente mencionados. Se encuentra en los escritos posteriores del AT. Toda la actividad divina referente a la creación y conservación del mundo, a la elección y dirección libre y amorosa del pueblo, se atribuye a la Palabra de Dios. Esta palabra, por la que Dios interviene en la historia, ya sea creando, eligiendo, mandando y profetizando, es siempre palabra *de Dios*, es decir, que pertenece al ámbito de lo divino, está en íntima conexión con el mismo Dios. Es la expresión del poder personal y libre de su voluntad. De esta manera se expresa tanto la trascendencia de Dios, es el totalmente otro, que actúa por su palabra, como la inmanencia, porque en esa palabra no se hace presente más que al único Dios.

— Sabiduría de Dios

En íntima conexión con la palabra de Dios está la sabiduría de Dios. Y nuevamente lo que nos ocurre con la palabra hebrea frente a las posteriores traducciones es que la *hochma* es una realidad que no se asemeja a lo que nosotros entendemos por sabiduría. Porque mientras que para nosotros significa algo teórico, para la mentalidad hebrea es un *conocimiento práctico*. Está referida fundamentalmente al arte del bien vivir, la jurisprudencia práctica que domina la vida concreta y moral. Israel ha

compartido esta sabiduría práctica con otros pueblos vecinos, pero poco a poco lo va a considerar un don de Dios, ya que el principio de esta sabiduría es el *temor del Señor*. La verdadera sabiduría humana, tanto en su ámbito práctico como el moral y religioso, consiste en la imitación y cumplimiento de la voluntad divina manifestada en la sabiduría. En la época postexílica la sabiduría es elevada a concepto teológico importante. Aquí la sabiduría pasa a ser una realidad del ámbito divino y que, experimentada, aprendida, enseñada y trasmitida por los hombres, es equiparada a la palabra normativa histórico-salvífica y profética.

Esta sabiduría insondable de Dios se manifiesta en la creación. Y es aquí donde encontramos los himnos a la sabiduría que son fundamentales para comprender la teología de la palabra y la preexistencia de Cristo en el NT, como la controversia trinitaria en torno a la herejía arriana: Prov 8,22-31; Prov 9,1s y Sab 7,22-8,1. Aquí aparece una cierta hipostatización de la sabiduría, comprendiéndola como una realidad casi diferente de YHWH, pero en estrecha relación y vinculación con él. Esta comprensión de la sabiduría, comprendida como algo personal, relacionada con la creación, con la *Torah* y con el pueblo de Israel, encuentra su explicación y revelación definitiva en el NT. Aquí se une la tradición que habla de la palabra de YHWH y la sabiduría. Ambas teologías serán aplicadas al Hijo, Palabra de Dios por quien todo fue hecho, en quien todo tiene su consistencia y para quien se hizo todo (Jn 1; Col 1,15; Heb 1,2)[61].

2. Los orígenes del monoteísmo en la tradición judeocristiana

¿Cuáles son los *orígenes del monoteísmo bíblico?* Si la fe trinitaria no es el fruto elaborado de una especulación abstracta sobre Dios, tampoco lo ha sido la fe monoteísta. El monoteísmo surge en el pueblo de Israel después de una larga y muchas veces ambigua experiencia de Dios en su propia historia. Si en el siglo XIX y XX la exégesis histórico-crítica, el estudio de las religiones comparadas y los descubrimientos arqueológicos descubrieron que el pueblo de Israel no fue yahvista y monoteísta en sus orígenes, sino que el monoteísmo fue el punto de llegada de un proceso lento y complicado que costó siglos de maduración, actualmente, desde nuevas investigaciones y descubrimientos arqueológicos, se piensa que ese proceso no ha tenido un desarrollo o despliegue lineal. Por esta razón hoy se prefiere hablar de aspectos diferentes del monoteísmo de Israel que se han ido mezclando a lo largo de su historia, pues la fluctuación entre politeísmo y monoteísmo es mucho más intensa de lo que hasta ahora podríamos suponer[62]. Ambas puntualizaciones parecen pertinentes desde

[61] Para el Espíritu de Yahvé cf. las págs. del capítulo III relativas a este contenido.

[62] Cf. W. H. SCHMIDT, «Monotheismus II. Altes Testament», en *Theologische Realenzyklopädie,* XXIII (Berlín-Nueva York 1994) 237-248; G. BRAULIK, «Monotheismus. Biblisch-theologisch. Altes Testament», en *Lexikon für Theologie und Kirche,* VII (Herder, Friburgo 1998) 424-426; A. LEMAIRE, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien* (Bayard, París 2003); E. ZENGER, «Der Monotheismus Israels. Entstehung - Profil - Relevanz», en Th. SÖDING, *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196; Herder, Friburgo 2005) 9-52.

la contemplación de la propia experiencia humana. La conciencia humana va creciendo y madurando en la historia, pero ese crecimiento nunca es lineal, sino que se dan avances y retrocesos. El ateísmo práctico, la idolatría y el politeísmo no son etapas superadas de la historia de la humanidad, sino tentaciones y posibilidades permanentes.

No obstante, la investigación actual nos ofrece unos datos significativos que es interesante reseñar. En el desarrollo del monoteísmo bíblico tenemos que tener presente los grandes períodos de la evolución religiosa del antiguo Israel[63]:

a) *Siglos XII-X a.C. Período pre-monárquico*

Estamos en el paso de la edad de bronce a la edad de hierro. Se produce la emergencia de los estados independientes. Aquí podemos datar el nacimiento de Israel y la instalación de grupos nómadas en las altas tierras de Samaria y Judea. En una estela del faraón Merneftah (1238-1209 a.C.), hijo y sucesor de Ramsés II, grabada en el año quinto de su reinado, se encuentra la primera mención externa del pueblo de Israel. Hay que notar que en este momento la divinidad tutelar de Israel no es YHWH, sino *El*, cuya etimología, como hemos visto más arriba, podría significar «que *El* lucha, se muestra fuerte o *El* dominará. Es el tiempo de los santuarios locales. Es un dios del panteón ugarítico y pertenece a la tradición patriarcal. Vinculado a Abrahán, *El Sadday*, divinidad vinculada a grupos nómadas, y a Jacob con el nombre *El, dios de Israel* (Gén 33,20; 35,7; 46,3; 49,25). Aquí se da un pluralismo religioso interno, vivido desde un culto doméstico ligado a los clanes familiares. Los nombres de personas son asociados a divinidades: *El, Baal, Sedeq, Shalom*. En este contexto plural se va implantando el culto a YHWH en Canaán en la medida que hay una identificación progresiva entre *El y YHWH*. Esta época puede ser caracterizada por dos datos fundamentales: el pluralismo religioso y el dios El como divinidad tutelar del pueblo de Israel.

b) *Siglos X-VIII a.C. Períodos de la monarquía: Época asiria*

Época real en Israel y Judá. En torno al año 1000 nace el primer reino de Saúl en las altas tierras de Efraín y de Benjamín en torno a Siquén o Siló. El gran reino de Israel y su capital Samaria (siglo IX) termina en el 722. El reino de David nace en torno a Jerusalén en el siglo X a.C. En esta época lo más significativo es que YHWH se convierte en la gran divinidad tutelar en Israel y Judá. En la Estela del rey Mesha, hacia el 840 a.C, a la gloria del dios Kemosh, es la primera vez que aparece YHWH como divinidad tutelar de Israel (cf. Miq 4,5). En cuanto divinidad tutelar, permite

[63] Cf. D. NOCQUET, *Le Dieu unique et les autres. Esquisse de l'évolution religieuse de l'ancien Israel* (París 2010); M. S. SMITH, *The Early History of God. Yahwh and the Other Deities in Ancient Israel* (Eerdmans, Michigan ²2002); ÍD., *The Memoirs of God. History, Memory and the Experience of the Divine in Ancient Israel* (Fortress Press, Minneapolis 2004).

que los pueblos vecinos tengan otros dioses: *Astarté, Melek, Kemosh. Ashéra*. Este período es decisivo para la sustitución de la divinidad *El* por YHWH. Estamos ya en los inicios del yahvismo.

c) *Siglos VIII-VI a.C. Períodos de la monarquía y del exilio: Época asiria y babilónica*

En esta época se desarollan los reinos de Judá y de Jerusalén se desarrollan, produciéndose una lucha entre el dios YHWH y Baal (monte Carmelo, Elías) y un movimiento profético de una cierta tendencia exclusivista. La toma de Jerusalén en el 597 marca el fin de este período. En el 587 es destruida la ciudad de Jerusalén. Es el fin de un mundo, que incluye la dinastía de David y el culto yahvista del primer templo, caracterizado por un culto icónico y plural. A partir del segundo templo, es decir, después del exilio, se producirá un culto monoteísta y no figurativo. En el desarrollo de la fe yahvista podemos decir que en esta época asiria y babilónica existe un culto icónico y plural; es el momento más significativo de la lucha contra los baales y hay una fuerte tendencia a la monolatría.

d) *Siglos VI-IV a.C. Época persa*

Comunidades judías en Judea y la diáspora. En Judea comienza la restauración del templo en torno al 520 a.C y según Esd 1 es concluido en el 515. Esta restauración es realizada bajo la guía de Esdras y Nehemías y bajo la tutela de las autoridades persas. Se producen dificultades entre los que regresan del exilio y los que permanecieron allí. En esta época se repiensa la presencia de YHWH. Una de las consecuencias teológicas más importantes que aparecen a partir del siglo VI es la afirmación de la unicidad del Dios de Israel en la profecía del segundo Isaías contra las teologías nacionales e imperiales de Asur y Marduk. Esta afirmación monoteísta lleva a ironizar sobre las no-divinidades y la futilidad de las figuras divinas (Is 44,15). A partir del exilio se reconfigura el modo de presencia de YHWH en medio de Israel: no es tolerable su presencia en una figura o en una estatua. Se desarrolla una teología de la gloria de YHWH como nueva forma de su presencia en el templo; y en el hombre, creado a su imagen y semejanza. Él es la estatua de Dios. Se produce, por lo tanto, el desarrollo de un monoteísmo que excluye otra divinidad, la prohibición de sus imágenes y se inicia el camino hacia una universalización de YHWH como Dios único. El monoteísmo estricto, en el testimonio del segundo Isaías (fin del siglo VI a.C.) y que se impone teológicamente en la Torah, es la raíz del an-iconismo (no figuras) bíblico. El monoteísmo constituye el punto de partida de la prohibición de la imagen y al mismo tiempo su legitimación teológica. En esta etapa podemos hablar propiamente de la afirmación de la unicidad de Dios-YHWH, de un monoteísmo estricto desarrollado desde un culto sin imágenes a un Dios único y universal.

Prácticamente en esta etapa queda configurado el monoteísmo en la fe israelita. Entre los siglos IV a.C. y I d.C. se va sucediendo el período helenista (IV-II a.C.) en el que Judea se convierte en una región contestataria y se va afianzando la identidad judía. La *Torah,* los libros históricos, Profetas y los Salmos son considerados como escrituras autoritativas, podríamos decir que libros canónicos; la monarquía *macabea* (156-63 a.C.) en donde Judea se hace independiente; y, finalmente, *el período romano* (63 a.C. - 70 d.C.), donde Judea termina siendo una provincia del Imperio. Precisamente aquí se producirá otra inflexión en la historia del monoteísmo bíblico provocado por la irrupción de Jesús de Nazaret y la confesión de fe en él como Hijo de Dios. Surge el monoteísmo concreto o trinitario.

3. Monoteísmo y fe trinitaria

En primer lugar, hay que afirmar rotundamente que el *cristianismo es un monoteísmo*[64]. La doctrina trinitaria se ha ido forjando desde la afirmación irrenunciable del monoteísmo, interpretándolo de una manera única y original. El monoteísmo cristiano se separó con toda claridad del politeísmo pagano y del gnosticismo, así como de un riguroso y estricto monoteísmo, que en realidad conducía a un dualismo. Hoy, la fe trinitaria vuelve a ser cuestionada desde estas dos laderas. Por un lado nos encontramos con una alabanza del politeísmo y del pluralismo (J. W. Goethe, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, O. Marquard) como sinónimos de tolerancia, libertad y democracia que intenta borrar del mapa todo discurso sobre la unidad y el monoteísmo caracterizándolo inmediatamente de opresor y absolutista. Por otro lado, desde el monoteísmo judío e islámico no se comprende la fe trinitaria cristiana como el contenido y la forma concreta del monoteísmo, sino como una forma encubierta de politeísmo que pone en peligro la trascendencia y unicidad de Dios. El cristianismo da muestras así de su debilidad doctrinal y moral (frente al Islam), así como de infidelidad al mandamiento de Dios de no construirnos imágenes de él (frente al judaísmo). La fe cristiana está llamada nuevamente a profundizar en su experiencia y comprensión de Dios entre un politeísmo renovado y un monoteísmo estricto pujante [65].

Frente a las críticas actuales al monoteísmo como una fe engendradora de violencia por creer en un único Dios verdadero y la alabanza del politeísmo como expresión de la pluralidad y la tolerancia, hay que dirigirse hacia dos textos que son esenciales para entender el monoteísmo en el AT: Dt 6,4-6 y Éx 20,2s. En realidad, la fe monoteísta no es un problema de querer indagar en el ser de Dios, sino una manera de comprender la rela-

[64] Cf. A. CORDOVILLA, «La fe cristiana como "monoteísmo concreto"», a.c., 27-42.

[65] S. DEL CURA, «Un solo Dios. Violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre monoteísmo» (Real Academia de Doctores, Madrid 2010); F. ROGNON, «Remarques sur le débat autour du monothéisme», en E. BONS - Th. LEGRAND (dirs.), *Le monothéisme biblique,* o.c., 25-47; E. STEGEMANN, «Wieder einmal Unbehagen am Monotheismus», en *Le monothéisme biblique,* o.c., 49-68; M. STRIET (Hrsg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210, Herder, Friburgo 2004). P. WALTER (hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (Herder, Friburgo 2005).

ción entre Dios y el mundo. Esto es lo que al final determina la fe monoteísta, dualista, politeísta, y en nuestro caso, trinitaria. Una trascendencia que no suprime la proximidad de Dios. Y una proximidad que no anula la trascendencia de Dios[66].

Si volvemos a la fe monoteísta israelita, YHWH es el único Dios para Israel, y por esa razón el judío debe entregarse a él con la totalidad de su corazón, de su mente y de sus fuerzas (oración que se repite dos veces al día y que Jesús también rezó). Pero si unimos este texto del *shemá* al inicio del Decálogo podemos comprender que la fe en el Dios único tiene claras implicaciones y consecuencias en la organización humana, política y comunitaria. La afirmación de la soberanía de YHWH ha actuado como principio crítico contra todo tipo de poder intramundano que se quiera convertir en poder absoluto. YHWH es el garante último de un espacio vital y un orden moral, que permite a Israel vivir con tranquilidad en un ambiente eminentemente hostil. Ese orden moral crea las bases para una comunidad y convivencia pacífica. Israel no puede ser esclavo o servidor de nadie más, ni de los poderes humanos que se quieren convertir en dioses, ni de otros dioses que en el fondo son ídolos que deshumanizan. El Decálogo ofrecido por Dios a su pueblo nos muestra que YHWH no es un soberano como el faraón. El Decálogo ofrece las bases para una sociedad nueva construida desde la dignidad, la libertad y el bienestar. Monoteísmo, liberación y justicia social en la historia de Israel están estrechamente entrelazados. La violencia no está ligada tanto a un sistema de creencias o una configuración determinada de la idea de Dios (monoteísmo, henoteísmo, monolatría, politeísmo), sino más bien a la vinculación de lo religioso con el poder político[67].

El *debate actual en torno* al monoteísmo, especialmente el que atañe a la relación entre el monoteísmo de Israel y la fe cristiana trinitaria, ni se plantea en el vacío ni es un problema exclusivamente de ortodoxia[68]. No se trata tanto de una herejía doctrinal y especulativa que hay que corregir, sino de un debate provocado por la conciencia cristiana de haber cometido una herejía en la vida práctica al haber utilizado y abusado del nombre de Dios para fines deleznables. «La conmoción de la Shoah [holocausto] ha iluminado toda esta problemática con una nueva luz»[69]. Debajo de este debate teórico se encuentra la permanente preocupación y responsabilidad de los teólogos alemanes de hacer teología después de Auschwitz[70], así como el diálogo entre cristianismo y judaísmo instaurado por la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II[71], fortalecido

[66] G. Emery - P. Gisel (eds.), *Le Christianisme est-il un monothéisme?* (Ginebra 2001) 350.

[67] F. Rognon, «Remarques sur le débat autour du monothéisme», a.c., 42.

[68] S. del Cura Elena, «*Unus Deus Trinitas*. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el Islam», en A. Cordovilla (ed.), *Dios y el hombre en Cristo,* o.c., 245-271.

[69] J. Ratzinger, «Prefacio», en Pont. Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana,* en o.c., 1423.

[70] J. Manemann - J. B. Metz, *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters* (Münster 1998).

[71] *Nostra aetate*, 2. Cf. Centro de Estudios Judeo-Cristianos, *Catolicismo y judaísmo* (Planeta, Madrid 2005).

por los gestos y las palabras del papa Juan Pablo II[72], que finalmente cristalizaron en un importante documento teológico-bíblico de la Pontificia Comisión Bíblica en el que se estudia la relación entre *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (2001)[73].

No podemos negar que en la historia de la fe monoteísta y, en concreto dentro de la tradición cristiana, se haya presentado el misterio de Dios como un jeroglífico indescifrable que al final ha hecho de él una realidad inútil, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Pero la fe en un Dios trinitario, comprendido desde su raíz bíblica y la auténtica teología cristiana, tiene una importancia crucial para la comprensión de la relación entre Dios y el mundo (monoteísmo concreto trinitario), así como la comprensión última de la realidad (el amor como sentido del ser). En realidad, todavía está por ver y demostrar que el politeísmo sea sinónimo de respeto, tolerancia, riqueza y vida, mientras el monoteísmo sea una fuente o factor de violencia. La historia del monoteísmo nos manifiesta que la fe en un único Dios fundamenta la convivencia pacífica entre los individuos, las relaciones vividas desde la justicia y la crítica a toda realidad mundana que se quiera convertir en un dios despótico frente a los otros (Éx 20 y Dt 6).

La teología cristiana tiene la convicción de que el monoteísmo trinitario asume la mejor tradición del monoteísmo bíblico como fundamento de convivencia justa entre los hombres e instancia crítica contra todo poder opresor que se levanta contra otros hombres. Pero, a la vez, al ser trinitario, tiene una mayor facilidad para asumir la alteridad, lo distinto, la pluralidad y lo diferente como una realidad constitutiva de la creación y de la historia. La fe en el Dios trinitario tiene una incidencia decisiva en la razón humana y en su acción moral, así como en la forma de entender la relación entre Dios y el mundo. Ella es fuente de vida plena y de riqueza de humanidad.

V. CONCLUSIÓN

1. El Antiguo Testamento pertenece a la revelación del Dios trinitario. Este Dios se revela fundamentalmente como amor y fidelidad (Éx 34,6-8).

2. Entra a formar parte de la revelación cristiana como el camino progresivo por el que el hombre llega a una adecuada comprensión del misterio de Dios y por el que Dios ha querido revelarse plenamente al hombre.

3. Dios revela su ser en su acción en la historia y manifiesta su nombre para poder ser invocado como Dios personal y no una divinidad abstracta, aun cuando sigue siendo indisponible para el hombre.

[72] Su visita a la sinagoga de Roma y Wadovice. Sus palabras en Maguncia en 1980 sobre la Alianza jamás revocada para referirse a la Alianza de Dios con Israel han sido importantísimas en el diálogo entre cristianos y judíos; Cf. N. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos* (Herder, Barcelona 1992).

[73] Cf. J. RATZINGER, «Prefacio», en PONT. COM. BÍBLICA, *El pueblo judío...*, o.c., 1411-1425 (n.1642-1651).

4. El AT no comprende a Dios como una divinidad abstracta ni un poder absoluto. Dios es un Dios creador que quiere entrar en relación y diálogo con el hombre creado a su imagen. Es el Dios que quiere hacer alianza con la humanidad, para lo que elige a Isarel como destinatario privilegiado de esa alianza para todos los pueblos. Dios es una presencia que actúa, rige y gobierna. Es un actor y agente de la historia. No es un principio a-personal, sino personal, que es descrito en el AT con rasgos antropomórficos.

5. El monoteísmo que encontramos en el AT es un estadio purificado y elevado de la experiencia religiosa de Israel que ha tenido que ir madurando a lo largo de los siglos. Este será asumido en el NT, aunque interpretándolo desde la encarnmación del Hijo de Dios y la donación del Espíritu Santo.

6. La estructura de revelación anticipada en el AT, que prepara la revelación en el NT, más que pensarla en una estructura triádica (YHWH, Palabra y Sabiduría), habría que encontrarla en la lógica de la revelación de Dios como una radicalización del monoteísmo concreto en la doble perspectiva de trascendencia e inmanencia. El Dios del Antiguo Testamento es el Dios [que está] «en medio de ti, el Santo» (Os 11,9).



Tercera parte

LA DETERMINACIÓN DOGMÁTICA EN LOS PADRES Y LOS CONCILIOS

Dios se revela y se entrega como misterio en la vida de Jesús y en el don del Espíritu; en otras palabras, se revela como Dios trinitario. Sin embargo, el corazón del misterio no se agota en esta revelación, pues, como ya hemos comentado, él se revela y se da como aquello que es, como misterio. Dios es siempre trascendente y soberano respecto al mundo de los hombres, pero este Dios trascendente es el mismo que se ha revelado en la inmanencia de la historia. Trascendencia e inmanencia, monoteísmo y trinidad, serán los dos polos fundamentales sobre los que se desarrollará la historia del dogma trinitario. Para asegurar estas dos afirmaciones esenciales de la doctrina cristiana sobre Dios, la teología ha tenido que profundizar en las afirmaciones de la *Escritura,* interpretándolas desde una *regla de fe* que posteriormente se ha desplegado en un credo utilizado en la liturgia bautismal y que termina siendo sancionado en un *Símbolo* de un Concilio ecuménico (Símbolo de Nicea). El corazón del misterio es determinado dogmáticamente en las afirmaciones de los primeros Concilios ecuménicos de la Iglesia, especialmente en Nicea I (325), Constantinopla I (381) y Constantinopla II (553), desde la reflexión aportada por los grandes teólogos y Padres de la Iglesia (Justino, Ireneo de Lyon, Tertuliano, Orígenes, Hilario, Atanasio, Basilio, Gregorio Nacienceno y Gregorio de Nisa). A lo largo del Medievo y la época moderna esta doctrina se ha ido perfilando en aspectos parciales, desde la respuesta a las circunstancias históricas en las que la doctrina de la Iglesia se ha visto cuestionada.

Junto a esta historia del dogma y la teología habría que hacer una historia del la liturgia y de la espiritualidad, de la vida cristiana en general. ¿Cómo han vivido los cristianos esta fe en el Dios trinitario?, ¿cómo la han celebrado, y han permanecido en ella?, o, por otro lado, ¿cómo la han ocultado o desvanecido? En este sentido, lo que A. Grillmeier dice para la cristología patrística, nosotros lo podemos aplicar también a la teología en sentido patrístico, es decir, al discurso sobre Dios:

> Las grandes controversias tienden a acaparar la atención. Y a las resoluciones conciliares se atribuye una relevancia que no se corresponde con la situación real. Lo que nutre la fe de la Iglesia es el kerigma, el anuncio cotidiano de la Iglesia, su liturgia y su vida sacramental. Como cristología refleja, todos los dogmas proclamados solemnemente en los concilios sirven para aclarar y profundizar el kerigma. Kerigma, reflexión y dogma forman precisamente en la cristología una unidad indisoluble[1].

Los ejes fundamentales de la reflexión patrística son dos: por un lado, el monoteísmo (creo en un único Dios) heredado de la tradición bíblica; y por otro, la fe en un único Dios que es Padre, Hijo y Espíritu (monoteísmo

[1] A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 155. En el mismo sentido Ch. MARKSCHIES, *Das Antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen* (Beck, Múnich 2006).

concreto y trinitario). Si estos son los dos centros de la reflexión patrística, el fundamento será la experiencia de la comunidad cristiana que nace y se funda a su vez en el acontecimiento revelador y salvador de Dios, especialmente concentrado en el misterio pascual. Este acontecimiento es expresado, como ya hemos visto, en fórmulas de fe, en himnos y aclamaciones doxológicas y finalmente en los credos. Todos los Padres y teólogos tendrán presentes los mismos datos y partirán de la misma experiencia. De esta manera, podemos ver que el problema de la teología trinitaria de los primeros siglos de la Iglesia es un problema de interpretación y comprensión correcta de estos datos y experiencia fundamental. La gran Iglesia no tiene ninguna voluntad de innovar, sino solamente quiere interpretar correctamente lo recibido, para entregarlo a la siguiente generación con fidelidad (cf. 1 Cor 11,23). Para favorecer esta correcta interpretación se van a dar una serie de criterios: la adecuación a un canon o medida como es la regla de fe; la armonía con el cuerpo de la verdad (Ireneo, Tertuliano, Orígenes). Posteriormente serán los Concilios (Nicea) los que sancionen la interpretación autorizada *(exousía)*, rechazando el resto.

¿Por qué este tiempo tiene una especial relevancia para la teología y para nosotros hoy? Podemos señalar tres razones:

En primer lugar, porque propiamente hablando, esta es la primera reflexión teológica sobre Dios. La Escritura narra y da testimonio de un acontecimiento de revelación y salvación. Sin embargo son los Padres, en diálogo con la cultura ambiental y alentados por las doctrinas erróneas (herejías), los que tienen que pensar la lógica de la fe y en concreto el problema de cómo es el Dios en quien creemos. La teología patrística junto con las definiciones y credos conciliares *forjarán el lenguaje teológico-trinitario* del futuro. La teología de los Padres representa la primera teología.

En segundo lugar, los Padres, por proximidad al testimonio apostólico y revelado, y su tarea de transmisión en la sociedad grecolatina, se han convertido en un *modelo* de esta tarea esencial a la Iglesia y, dentro de ella, de la teología, que es *la transmisión del Evangelio en una cultura diferente*. La renovación teológica posterior tiene que remitirse a la época fundadora de la revelación divina y del testimonio apostólico, así como a la de la interpretación eclesial y fijación dogmática[2]. No para absolutizar el lenguaje, que por naturaleza es hijo del tiempo, sino para recoger su impulso creador y evitar los errores del pasado. La patrística no es la repetición mimética de la etapa fundacional del cristianismo (SE), sino la comprensión, la profundización y la afirmación del sentido recto y verdadero de estos datos de la revelación en diferentes momentos históricos y contextos culturales.

Finalmente, la reflexión trinitaria de los Padres está muy *enraizada en la historia concreta de la salvación*, ya sea comprendida en toda su amplitud y extensión de miras como un proceso pedagógico *(paideía)* que integra todos los tiempos y que llega a su fin en la recapitulación en Cristo, o desde una concentración total en la plenitud de los tiempos

[2] Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (BAC, Madrid [2]2008) 293.

acontecidos en la encarnación y el misterio pascual. Esta historia salvífica es el verdadero soporte de toda la reflexión patrística y en este sentido la teología de los Padres sigue siendo una escuela permanente para nuestra reflexión actual en temática trinitaria. Su metafísica de la salvación o su ontología trinitaria nace de la necesidad de salvar el dato bíblico y la experiencia personal y comunitaria de la salvación con la esperanza de que esta salvación penetre hasta todos los rincones de la tierra[3].

[3] H. U. von Balthasar, *Zu seinem Werk* (Johannes Verlag, Einsiedeln 2000) 42: «Porque Patrística significaba para nosotros cristianismo que todavía quiere penetrar hasta el extremo rincón de los pueblos y que mantiene la esperanza de la redención del mundo»



CAPÍTULO VII

DE LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN A LA TEOLOGÍA. LA REFLEXIÓN TRINITARIA EN LOS SIGLOS II-III

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: HIPÓLITO, *Contro Noeto.* Ed. de M. Simonetti (Edizioni Dehoniane Bologna, Bolonia 2000); IRENEO DE LYON, *Contro le eresie.* Ed. de E. Bellini - G. Maschio (Jaca Book, Milán 2003); ÍD., *Demostración de la predicación apostólica.* Ed. de E. Romero Pose (Fuentes Patrísticas 2; Ciudad Nueva, Madrid 1993); JUSTINO, *Apologías I-II* y *Diálogo con Trifón,* en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos* (BAC, Madrid ²2009) 987-1262; ORÍGENES, *I Principi* (M. Simonetti, Turín 1989); TERTULIANO, *Contro Prassea* (G. Scarpat, Turín 1985).

Estudios: DANIÉLOU, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística* (Cristiandad, Madrid 2002); ÍD., *Teología del judeocristianismo* (Cristiandad, Madrid 2004); DI BERARDINO, A. (ed), *Diccionario patrístico de la antigüedad cristiana,* I-II (Sígueme, Salamanca 1998); GRANADO, C., *El Espíritu Santo en la teología patrística* (Sígueme, Salamanca 1987); KELLY, J. N., *Early Christian Doctrines* (Londres-Nueva York ⁵2004); LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero* (Secretariado Trinitario, Salamanca ⁴2010) 183-246; ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Sígueme, Salamanca 1989); PRESTIGE, J. L., *Dios en el pensamiento de los Padres* (Secr. Trinitario, Salamanca 1977); SESBOÜÉ, B., - WOLINSKI, J., *El Dios de la salvación* (Secr. Trinitario, Salamanca 1995) 109-185; STUDER, B., *Dios salvador en los Padres de la Iglesia* (Secr. Trinitario, Salamanca 1993); URÍBARRI, G., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la constroversia «monarquiana»* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1996); ÍD., *La emergencia de la Trinidad inmanente. Hipólito y Tertuliano* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1999).

Este capítulo presenta la reflexión trinitaria realizada en los siglos II y III[1]. Daremos tres pasos sucesivos. En primer lugar, expondremos la *teología del Logos* en los Padres apologistas, especialmente en Justino. En segundo lugar, presentaremos la teología trinitaria de Ireneo y Tertuliano. La teología del primero está muy ligada a la economía de la salvación, para responder a las abstracciones y elucubraciones de los gnósticos; la teología del segundo significa el comienzo de la reflexión sobre el ser mismo de Dios (emergencia de la teología trinitaria), para responder a las

[1] En la presentación de la teología trinitaria de los s. II-IV soy deudor especialmente del curso *Teología trinitaria de los Padres* que Carmelo Granado impartió en la Universidad Gregoriana de Roma en el año 1996 y que su autor ha ido enseñando hasta el día de hoy. Sería una gran aportación a la bibliografía española que publicara este magnífico trabajo

cuestiones planteadas por Práxeas. Por último, dirigiremos nuestra mirada al teólogo más importante de los primeros siglos: Orígenes. Él es el primero que afirma la generación eterna del Hijo. Una interpretación unilateral de su doctrina de las tres hipóstasis, unida a otros presupuestos filosóficos y teológicos, conducirá en el siglo IV a un subordinacionismo radical en la comprensión trinitaria de Dios (arrianismo).

I. LA TEOLOGÍA DEL LOGOS DE LOS PADRES APOLOGISTAS

Los Padres apologistas son los escritores cristianos en torno al siglo II, con cuyas obras quieren defender al cristianismo de la acusación de ateísmo, canibalismo y colaboración con fuerzas civiles contra la autoridad del orden romano. Junto a esta defensa de una falsa acusación, se esfuerzan en mostrar la superioridad del cristianismo frente al politeísmo y el judaísmo. En el cristianismo se cumple y se lleva a consumación lo que estaba anticipado en la filosofía pagana y en la religión judía. Elaboran, por lo tanto, un trabajo de defensa de la fe y de fundamentación de la pretensión de verdad del cristianismo en la cultura antigua. La fuente principal para conocer a estos autores es la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, además de las obras originales de cada uno de los autores que han llegado hasta nosotros. Entre los apologistas tenemos que mencionar a Cuadrato y Arístides de Atenas, Melitón de Sardes, Atenágoras, Taciano, Teófilo. Entre ellos destaca la figura y la obra de Justino.

— *El Logos como categoría central*

Con la teología de los apologistas comienza una nueva etapa de la elaboración del dogma poniendo en el centro de la reflexión el término *Logos*, incluso por delante del nombre de Jesucristo. Un hecho que puede parecer desproporcionado[2] si tenemos en cuenta el escasísimo uso que se hace de él en el Nuevo Testamento (Jn 1,1-14; 1 Jn 1,2; Ap 19,13). No obstante, este atrevimiento de los Padres apostólicos y especialmente de los Padres apologistas tendrá unas grandes consecuencias, aportando a la teología una admirable profundidad especulativa y una enorme capacidad de diálogo. Con el término *lógos* los primeros teólogos cristianos podrán pensar en relación la vida interna de Dios (su interna racionalidad), la creación (fruto de su voluntad y su palabra) y a Cristo, tanto en su vida preexistente (generación) como en su manifestación en la economía (encarnación). Un hecho que, aun teniendo sus riesgos, va a ser de gran fecundidad.

El término *lógos* puede referirse tanto a una expresión hablada como a una implícita racionalidad. Así los Padres se apropian de la distinción que la filosofía estoica hacía entre el *lógos endiathétos* (inmanente) y el *lógos*

[2] J. MOINGT, *Dios que viene al hombre,* II/1 (Sígueme, Salamanca 2009) 111.

prophorikós (proferido), una distinción que Filón de Alejandría había utilizado anteriormente[3]:

> El Verbo de Dios está siempre inmanente *(endiathetós)* en el corazón de Dios. Porque antes de crear nada, a este tenía por consejero, como mente y pensamiento suyo que era. Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Verbo proferido *(prophorikón)*, como «primogénito de toda la creación» (Col 1,15), no vaciándose de su Verbo, sino engendrando al Verbo y conversando siempre con él[4].

Sin embargo, como término teológico tenemos tres campos amplios de significación[5]. En primer lugar, el concepto *lógos* significa la *manifestación del Padre y la revelación* que lo interpreta. Hay un solo Dios que se ha revelado en Jesucristo, su Hijo, que es la Palabra, el Logos que procede del silencio (Ignacio de Antioquía, *Ad. Mag.* 8,2). Por eso para Ignacio, si los cristianos guardan silencio ante su martirio y no intentan disuadirle, podrá ser un *Logos* de Dios *(Ad Rom.* 2,1)[6]. Este sentido también lo podemos encontrar en Ireneo *(Adv. haer.* 2,30,9) y Orígenes *(Comm. in Joh.* 1,19,111).

El segundo grupo de pasajes pone de relieve el *aspecto racional* del *Logos*. Este significado incluye tanto la idea de un *lógos spermatikós* (Justino[7] y Clemente Alejandrino[8]), es decir, de una presencia del *logós* en la razón y en la conciencia de todo ser humano, como la idea de la racionalidad interna de Dios. Justino, impelido por la misión y queriendo afirmar la universalidad del cristianismo, afirma una presencia del *Logos* con anterioridad a la aparición histórica de ese *Logos* en Jesucristo[9]. Esta es una presencia fragmentaria, que tiene que ser entendida desde la presencia total en el Verbo encarnado. Por esta razón, nada más lejano a la mente de Justino que afirmar esta presencia del *Logos* en la obra de la creación separada y sin relación alguna con su presencia en la historia de

[3] Filón es filósofo y exegeta judío de la primera mitad del siglo I. Autor de la diáspora judía que tendrá una gran influencia en la teología de los Padres. Algunas de sus ideas serán asumidas y perfeccionadas por la teología cristiana para poder compaginarlas con un monoteísmo trinitario. A su manera, Filón de Alejandría tuvo que articular su monoteísmo judío frente a la idolatría con la reflexión sobre el Logos, un segundo dios que no es increado como el Dios único, pero tampoco creado como los hombres. Cf. *Quis rerum divinarum heres* 205s; *Legum allegoriae* II, 177; III, 207; *Quod deus sit inmutabilis* 182; *De fuga et inventione* 5.

[4] Teófilo de Antioquía, *A Autólico* II, 22. Teófilo es el primero en utilizar estos dos términos que usaba la filosofía estoica para indicar el Verbo de Dios antes y después de la emisión por parte del Padre.

[5] L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1977) 142s.

[6] bíd., 137s.

[7] «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, del cual todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes» *(I Apología* 46,2-3; también ibíd., 44,8-10; *II Apología* 13, 4-6; 10, 2-8).

[8] *Protréptico* I,6,4; X,98,4; *Strómata* I,37,1-7; I,28,1-3.

[9] CTI, *El cristianismo y las religiones*, n.36. Sobre los *Semina Verbi* n.41-44. Para Justino la teología de la revelación y de la encarnación están estrechamente unidas. Cf. B. Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*, o.c., 87s; J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir* (Analecta Gregoriana, Roma 2005) 63-111.

la salvación y de la revelación. Es Jesús, en cuanto *Logos* encarnado, el que ilumina a todos los hombres. Pero junto a esta perspectiva, este concepto sirve también para hablar de la racionalidad del *logos*, sino como expresión de la racionalidad interna de Dios. En este sentido es emblemático el texto de Tertuliano en *Adv. Prax.* 5,2:

> Porque antes de todas las cosas Dios estaba solo; él mismo era para él el mundo, el lugar, el todo. Estaba solo, porque más allá de él no había nada que pueda ser considerado extrínseco a él. Sin embargo, aun así, él no estaba solo, porque tenía consigo aquella razón que él tenía en sí, la suya naturalmente. Porque Dios es racional y la razón está en primer lugar en él; y así de él derivan todas las cosas; esta razón es su misma mente.

En tercer lugar, otra serie de textos asocian el término *lógos* con la idea del *fiat* divino, con la idea de la *voluntad de Dios y con la creación* (cf. Gén 1,3). El *Logos* aparece así en dependencia, por un lado, de la voluntad del Padre, al que estaría sometido y subordinado (de aquí arranca el subordinacionismo de los Padres apologistas), y de la realización de la obra de la creación, por otro[10]. Esta *subordinación* al Padre y a su función creadora llevará a Arrio a considerar al Logos, a Cristo, como un dios de segunda categoría; un intermediario entre Dios (Padre) y la creación.

II. JUSTINO: PRIMERAS REFLEXIONES SOBRE LA GENERACIÓN DEL LOGOS

Autor cristiano del siglo II, probablemente natural de Flavia Neapolis (Palestina). Fue un hombre apasionado en la búsqueda de la verdad que le condujo por diferentes escuelas: estoica, peripatética, pitagórica y platónica, hasta que encontró la verdadera filosofía en el cristianismo en el 135. Se instala en Roma hasta su muerte, probablemente entre los años 163-167. Escribió una *Apología* dirigida al emperador Antonino Pío y un *Diálogo* con el judío Trifón. Realiza así una defensa del cristianismo ante el paganismo y el judaísmo. El tema central es el designio creador y salvífico de Dios revelado y realizado en Cristo, ayudándose de los instrumentos filosóficos (estoicismo y neoplatonismo) que conoció en su larga trayectoria hacia el cristianismo.

1. Incomprensibilidad de Dios y revelación en el Logos

Justino, defendiéndose de la acusación de ateísmo, intenta articular la fe en el Dios verdadero, el único, y el culto al Hijo y al Espíritu. Aun cuando no tenemos todavía una clara *regla de la fe*, sí nos enfrentamos a una incipiente fórmula trinitaria, donde aparecen el Hijo y el Espíritu en segundo y tercer lugar[11]:

[10] Cf. JUSTINO, *I Apología* 1,14,5; HIPÓLITO, *Contra Noeto* 10.

[11] Cf. C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, o.c., 12-31; J. P. MARTIN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (Zúrich 1971) 163-332.

> Se nos da también nombre de ateos. Y, si de esos supuestos dioses se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo, padre de la justicia y de la castidad y de las demás virtudes, en quien no hay mezcla de maldad alguna. A él y al Hijo, que de él vino y nos enseñó todo esto, y al ejército de los otros ángeles buenos que le siguen y son semejantes, y al Espíritu profético, les damos culto y adoramos, honrándolos con razón y verdad, y enseñando generosamente a quien quiera saberlo, lo mismo que nosotros hemos aprendido»[12]. «Con razón también honramos a Jesucristo... que hemos aprendido ser el Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en segundo lugar *(en deytera jóra),* así como al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercer puesto *(en tríte táxei)»*[13].

Además de estas fórmulas trinitarias germinales, tenemos que tener en cuenta dos afirmaciones fundamentales: por un lado, la incomprensibilidad de Dios, y, por otro, la revelación de este Dios único en el Logos[14]. Para Justino, Dios *no tiene nombre,* si esto significa que ha habido alguien que se lo ha impuesto. Justino quiere superar el posible antropomorfismo de la teología y respetar el carácter incomprensible del ser de Dios. Pero esta afirmación no le hace caer en una apofatismo radical. Dios Padre, siendo inmutable, invisible, inconmensurable, infinito, etc., se ha revelado y manifestado a través de su Logos, que es su Hijo[15]. Esta teología de la revelación le lleva a iniciar el desarrollo de la teología trinitaria, tratando de comprender cómo este Logos de Dios existiendo en Dios, numéricamente distinto, no significa una división en Dios. Justino es el primer autor cristiano que especula sobre la generación del Verbo. Su doctrina sobre el Logos tiene un claro interés misionero (universalidad del cristianismo). El Logos es la razón personal de Dios, de la cual participan todos los hombres, por haber sido creados en el Verbo. Esta participación les lleva a conocer a Dios y a unirse a él *(lógos spermatikós).* Justino utiliza el término Logos para justificar que el cristianismo, aun siendo muy joven, es la verdadera religión y que Jesucristo, aun apareciendo en la historia en un momento determinado, es el Salvador de todos los hombres. Pero como ya he subrayado, esta teología de la revelación, que abre el cristianismo a su máxima extensión y a la afirmación clara de su universalidad, no puede ser afirmada a costa de una teología de la encarnación que hace de la encarnación y de la cruz el centro de la historia, «creando así un contrapeso fuertemente evangélico para una teología de la revelación orientada quizás en exceso filosóficamente»[16].

[12] JUSTINO, I *Apología* 6,1-2.

[13] Ibíd., 13,3.

[14] Cf. R. TREVIJANO, *Patrología* (BAC, Madrid 1994) 105-114; J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir,* o.c.

[15] La misma idea expresa ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos,* 10: «Así pues, queda suficientemente demostrado que no somos ateos, pues admiramos a un solo Dios, increado, eterno e invisible, impasible, incomprensible e inmenso; solo por la inteligencia a la razón comprensible, rodeado de luz y belleza, de espíritu y potencia inenarrable, por quien todo ha sido hecho por medio del Verbo que de él viene, y todo ha sido ordenado y se conserva. Porque reconocemos también un Hijo de Dios. Y que nadie tenga por ridículo que para mí Dios tenga un Hijo»: D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos y apologistas giregos (s.II)* (BAC, Madrid 2002) 1355.

[16] B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia,* o.c., 88.

2. El Logos, razón de Dios numéricamente distinto

Este Logos, del cual participan todos los hombres, se ha hecho hombre en Jesucristo. Lo anterior eran semillas, que son recapituladas y recogidas en el Logos entero, encarnado en Jesucristo. Este Logos es la inteligencia o el pensamiento racional del Padre, pero sostiene al mismo tiempo, que es distinto del Padre, no solo nominalmente, sino *numéricamente distinto (arithmoí héteron)*. No es solo como del sol proviene la luz, sino como una luz enciende a otra luz. Justino utiliza las imágenes de la luz y de la palabra porque es más fácil comprender la identidad y diferencia entre el Padre y el Hijo en una generación que no implica disminución ni partición; por la inmaterialidad de las imágenes; y porque estas tienen una cierta base en la Escritura. Unas imágenes, especialmente la de la luz, que serán utilizadas por la teología posterior, aunque no hay que entenderlas más que como imágenes, ya que si son llevadas hasta el final en su interpretación podría conducir a una interpretación moralista (como la luz proviene del sol) o triteísta (un fuego enciende otro fuego). Ahora bien, ¿qué significa este Logos numéricamente distinto? ¿Es *otro dios* junto a Dios?

> Aunque con brevedad, también anteriormente examiné la cuestión de que esta Potencia que la palabra profética llama juntamente Dios y Ángel no es solo distinta por el nombre, como la luz del sol, sino *numéricamente otra*, y allí dice que esta Potencia es engendrada del Padre por poder y voluntad suya, pero no por escisión o corte, como si se dividiera la sustancia del Padre, al modo que las otras cosas que se dividen o se cortan no son lo mismo antes y después de dividirse. Allí puse el ejemplo de lo que vemos de los fuegos que se encienden de otro y cómo, sin embargo, no disminuye para nada aquel del que pueden encenderse otros muchos, sino que permanece lo mismo[17].

Justino afirma frente al politeísmo pagano que Dios es uno (monoteísmo), pero, a la vez, frente al judaísmo tendrá que decir que esto no es un impedimento para entender que en este Dios hay una pluralidad (Trinidad). Justino justifica esta alteridad y pluralidad del único Dios desde la interpretación de las teofanías del AT, los diálogos intradivinos y la generación del Verbo, ayudándose en Prov 8,21-25.

En primer lugar, están las *teofanías del Antiguo Testamento*, argumento que va a ser una constante en la teología anterior al Concilio de Nicea[18]. Este argumento parte, en cierta medida, de una aceptación implícita del platonismo medio, que aboga por una radical trascendencia de Dios y la necesidad de un intermediario para entrar en contacto con la creación. Justino habla de una oposición entre el Dios trascendente e invisible y el Hijo de Dios[19]. De esta forma el Padre (Dios trascendente) no puede entrar en contacto con el mundo. Es el Hijo el que se relaciona con

[17] JUSTINO, *Diálogo* 128, 4. (La cursiva es nuestro).

[18] Es Agustín quien invierte esta forma de entender las teofanías veterotestamentarias queriendo subrayar la igualdad de las personas divinas (cf. *De Trinitate* II,10,17-11,21). Este hecho ha llevado a creer de forma errónea que el obispo de Hipona afirma que cualquiera de las tres personas pudo encarnarse. Afirmación que no encontramos hasta Pedro Lombardo.

[19] J. DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística,* o.c., 314-335.

él. «Nadie absolutamente, por poca inteligencia que tenga, se atreverá a decir que fue el Hacedor y Padre del universo quien, dejando todas sus moradas supracelestiales, apareció en una mínima porción de la tierra»[20]. Por lo tanto es el Hijo el que es enviado al mundo, en sus teofanías y en la encarnación. El Verbo es así el intermediario universal del Padre. Por el Verbo, el Padre se da a conocer, crea todo al comienzo del mundo y realiza la encarnación y redención de los hombres. Y es intermediario porque es Logos, es decir, porque es propio a su naturaleza.

Junto a las teofanías veterotestamentarias están los *diálogos intradivinos*, especialmente cuando comenta Gén 1,26-28:

> Y por que no torzáis las palabras citadas y digáis lo que dicen vuestros maestros, que Dios se dirigió a sí mismo al decir *hagamos,* del mismo modo que nosotros, cuando vamos a hacer algo decimos *hagamos,* o que habló con los elementos, es decir, con la tierra y demás de que sabemos se compone el hombre, y a ellos dijo el *hagamos;* os voy a citar ahora otras palabras del mismo Moisés, por las cuales, sin discusión posible, tenemos que reconocer que conversó Dios con alguien que era numéricamente distinto y juntamente racional. Helas aquí: «Y dijo Dios: He aquí que Adán se ha hecho uno de nosotros para conocer el bien y el mal»[21].

Justino, para hablar de la pluralidad en Dios, habla de numéricamente distinto y al mismo tiempo racional[22]. De esta manera afirma la unidad en la diversidad, o la diversidad en la unidad.

Por último, para los apologistas y especialmente para Justino, la diferencia o distinción en Dios se encuentra en la comprensión de la *generación* de la Sabiduría, ayudándose de la interpretación de Prov 8,22: «El Señor me ha creado como primicia de todas sus criaturas». El problema estaba en comprender esta generación de tal manera que no implicara una mutación o partición en Dios. La generación no es una generación material, sino una generación espiritual, que se realiza según el modo con que la voluntad viene a la mente. Tiene su origen en el Padre, por emisión *(probolé)*, antes de todas las cosas (todavía no se afirma que sea eterna) y en orden a la creación del mundo[23]. No nace por segmentación ni menoscabo de la integridad de la mente que lo profirió. El Logos fue proferido en orden a la creación, pero una vez proferido no vuelve a la mente, sino que continúa siendo personal. Este Verbo fue engendrado por la voluntad del Padre para ser intermediario en la creación y en la revelación. Una vez engendrado no está separado del Padre, aunque es distinto en cuanto a su personalidad, numéricamente distinto. La generación es espiritual, como la voluntad a la mente, la idea a la palabra y el resplandor de la luz; es realizada en función de la creación; y es pensada por Justino para afirmar la mediación real entre Dios y la creación:

> Os voy a presentar, ¡oh amigos!, otro testimonio de las Escrituras sobre que Dios engendró, principio antes de todas las criaturas, cierta poten-

[20] JUSTINO, *Diálogo* 60, 2.
[21] Ibíd. 62,2-3.
[22] Comentando Prov 8,21-25 habla de numéricamente distinto. *Diálogo* 129,3-4.
[23] Ibíd., *Diálogo* 62,4.

cia racional de sí mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo Gloria del Señor, y unas veces Hijo, otras Sabiduría; ora Ángel, ora Dios; ya Señor, ya Logos, y ella a sí misma se llama Capitán general cuando aparece en forma de hombre a Josué, hijo de Navé. Y es así que todas estas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrado del Padre por su querer[24].

3. Conclusión

Hay que notar que Justino todavía no afirma una generación eterna del Logos o del Hijo, sino que afirma que se realiza antes de la creación y precisamente en orden y con relación a ella. Esto lleva necesariamente a un subordinacionismo que hace que el Logos sea considerado dios, pero en un segundo lugar[25], que viene después del Padre que le engendra[26] y que está debajo del Padre, al que está sometido. No obstante tenemos que tener presente que se trata de las primeras especulaciones sobre la generación del Verbo, que tienen su importancia, pero que todavía habrá mucho que profundizar y depurar.

A pesar de este subordinacionismo a la hora de pensar la generación del Hijo (dependiente de Dios y vinculada a la creación), hay que reconocer el esfuerzo y el valor que esta teología tuvo de dialogar en un contexto en que el cristianismo era acusado de ateísmo y de politeísmo. Frente a la acusación de ateísmo supo mantener la racionalidad y universalidad de la fe (con ayuda del concepto *lógos)* y frente al politeísmo, la fe en el Dios único (monoteísmo) y su interna pluralidad (trinitario). Respecto al subordinacionismo de los Padres apologistas hay que decir que no podemos aplicar conceptos y categorías propios del desarrollo de la teología en el siglo IV a una teología que está dando sus primeros pasos. Precisamente hoy hemos vuelto a descubrir la profundidad y la fecundidad que tiene, tanto para la cristología como para la antropología, poner en relación la creación y la generación del Verbo, sin caer en su subordinacionismo, ya que hoy sería cuando menos anacrónico.

III. IRENEO: ECONOMÍA TRINITARIA Y SALVACIÓN EN JESUCRISTO

Vida y obra. San Ireneo resume todo el pensamiento teológico del siglo II y ejercerá una influencia decisiva en la teología ortodoxa posterior[27]. Nació en Esmirna en torno a los años 135-140. Perteneció a la escuela de Policarpo de Esmirna, por lo que está muy ligado a la generación de los Padres apostólicos. De él se dice que es el último de la generación apostólica y el

[24] Ibíd., 61,1; 68,10.
[25] JUSTINO, *I Apología* 13,3-4.
[26] Ibíd., 12,7; 32,10.
[27] Cf. DSalv 127-141; J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística,* o.c., 346-353; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Sígueme, Salamanca 1989); L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 205-212.

primer teólogo. Su teología no es especulación, sino sobre todo exposición, explicación y defensa de la doctrina tradicional[28]. No obstante, el obispo de Lyon tendrá que hacer un gran esfuerzo especulativo para contrarrestar la teología de los valentinianos. De él nos han quedado dos obras fundamentales. Una de carácter catequético, con el título *Demostración de la predicación apostólica*[29], y otra de carácter polémico, *Desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis,* más conocida como *Adversus haereses*[30].

Método teológico y actitud fundamental. Precisamente la estructura de este libro nos manifiesta cuáles son para Ireneo las fuentes de su autoridad: la Razón, la Escritura y la Tradición. No basta la Escritura sin la Tradición que la interpreta. Pero tampoco «cabe pensar en el conocimiento y preservación de la regla de la fe sin una notable medida de actividad racional»[31]. Ireneo ha sido considerado como el teólogo de la *unidad* (unidad de Dios, de Cristo y el plan divino, unidad de la Iglesia, unidad del hombre, unidad final del hombre con Dios); el teólogo de la *historia* (economía divina) con sus ideas de evolución y progreso, en que la libertad del hombre y la paciencia de Dios juegan un gran papel; y el teólogo de la *recapitulación* (encarnación, misterio pascual y escatología). La teología trinitaria de Ireneo permanece muy ligada al dato de la revelación que aparece en la Escritura, por lo que entendemos bien que tenga su centro en la economía de la salvación. Precisamente por el diálogo con los gnósticos, muy dados a inventar teorías sobre la generación del Verbo, sin base ni fundamento en la Escritura, «como si ellos hubieran estado allí, para ver la generación del Verbo», Ireneo contrapone una teología sobria, fundada en la revelación e interpretada desde la regla de la fe[32] y con una actitud intelectualmente humilde y respetuosa con el misterio de Dios (apofática)[33] que será la base de su toma de postura ante la generación del Logos[34].

1. Regla de la fe

Con Ireneo alcanzamos una formulación de la fe que tiene explícitamente una estructura trinitaria. Es un comentario de la fe bautismal utilizado en la catequesis, y que a su vez es válido como regla de fe de la Iglesia. La regla de la fe «son los contenidos fundamentales del cristianismo, la doctrina de los apóstoles transmitida por la Magna Iglesia, garantizada por la sucesión apostólica y normativa para todas las Iglesias. La regla de la fe la recibe el cristiano en el bautismo»[35]. En *Demostración* 6, Ireneo

[28] Cf. G. Bosio (ed.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III* (Turín 1991) 3-42.

[29] *Demostración de la predicación apostólica.* Ed. de E. Romero Pose (Fuentes Patrísticas 2; Ciudad Nueva, Madrid 1992).

[30] Desgraciadamente, todavía no tenemos una buena edición castellana. A. Orbe ha traducido y comentado los libros 3, 4 y 5 en su erudita obra *Teología de san Ireneo* I-V (BAC Maior, Madrid 1985-2000).

[31] R. Trevijano, *Patrología,* o.c., 78.

[32] Ireneo, *Ep.* 6.

[33] Id., *Adv. haer.* II, 26, 21.

[34] Ibíd., II, 4-6.

[35] E. Romero Pose, *Demostración,* o.c., 56, n. 1.

establece esta regla de la fe, que después será desarrollada y explicada. En ella tenemos que subrayar su clara y profunda estructura trinitaria:

> He aquí la Regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y la base de nuestra conducta: Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo. Este es el *primer y principal artículo* de nuestra fe. El *segundo* es: El Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el designio de su profecía y según la economía dispuesta por el Padre; por medio de Él ha sido creado el universo. Además, al fin de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre con los hombres, visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre. Y como *tercer artículo:* El Espíritu santo por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido instruidos en lo que concierne a Dios, y los Justos han sido guiados por el camino de la justicia, y que al fin de los tiempos ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios.

Al finalizar esta obra, el obispo de Lyon vuelve a recapitular en otra regla de fe todo el contenido expuesto en su catequesis. Aunque con diferentes palabras, expresa el mismo contenido esencial. Algo característico de las reglas de la fe en los siglos II y III.

2. Frente a los gnósticos

No podemos comprender la teología de Ireneo sin tener en cuenta que es una refutación a la teología gnóstica, especialmente a la teología valentiniana. En el siglo II «la lucha contra el gnosticismo es un factor decisivo en el proceso de consolidación o constitución de la gran Iglesia»[36]. El gnosticismo es un movimiento muy complejo[37]. Ramón Trevijano ha señalado sus cuatro aspectos más importantes: *a)* Un conocimiento teosófico y antroposófico. El hombre se reconoce en su yo profundo como parte integrante de la divinidad. *b)* El dualismo anticósmico, entre el yo profundo y el mundo. *c)* Radicaliza esta escisión entre el yo y el mundo proyectándola sobre la divinidad: el mundo no procede directamente de Dios, sino de una divinidad inferior. *d)* Esta concepción dualista de la realidad se elabora sobre un fondo monista, que se expresa, con el recurso de la mitología, en un doble movimiento de degradación y reintegración en la divinidad[38]. El Dios trascendente es un Dios que se comunica en una serie de emanaciones, treinta según los valentinianos, que constituyen la plenitud de la divinidad. De este Dios (El Padre, el incomprensible, el inconcebible) procede directamente el Todo divino, y en última instancia no hay nada que no sea de alguna manera derivación de esa única realidad absoluta. Ahora bien, cómo explicar la actual multiplicidad desde este

[36] R. Trevijano, *Patrología,* o.c., 67.

[37] La interpretación de este fenómeno histórico y religioso está en permanente revisión. Cf. K. L. King, *What Is Gnosticism?* (Harvard Univ. Press, Massachusetts 2003).

[38] R. Trevijano, *Patrología,* o. c, 72.

monismo radical (unidad). La multiplicidad, el mundo, es fruto de una caída del último de los eones *(Sophía)* emanados a partir del Padre. Este eón salió del *pléroma,* quedando en el vacío exterior. Como un «big bang» mítico, dio origen a la eclosión de todo el actual conglomerado de elementos divinos, lo psíquico y lo material. La salvación es la reintegración de estos elementos en el *pléroma* original, identificando así la escatología con la protología sin dar relevancia ni peso a la historia[39].

3. Unicidad de Dios y pluralidad interna

Frente a estas especulaciones valentinianas (libro I) Ireneo propugna y aconseja el uso de la razón y el respeto religioso ante el misterio de Dios (libro II), ateniéndose a la regla de la fe y a la Escritura (libro III), aunque no podamos comprenderlo todo. Frente al dualismo entre un Dios invisible, el Padre del Nuevo Testamento, y el Dios creador, Yahvé, subrayará la unidad de Dios (libros III-IV). Solo existe un único Dios que es Padre, Señor y soberano de todo, creador de todas las cosas. Dios es inefablemente único:

> Dios creador hizo todas las cosas por su propia y libre decisión, sin que nadie le empujara a ello; pues él es el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único Soberano de todo, el que da existencia a las cosas. ¿Cómo podría haber sobre él otra totalidad *(pléroma),* otro principio, otro poder u otro Dios? *(Adv. haer.* V,17,1).

Esta unicidad de Dios no impide para que en el interior de Dios pueda ser afirmada una pluralidad. Dios, que es inefablemente único, tiene en sí su Verbo y su Sabiduría desde toda la eternidad. «Aqueste Dios, es decir, el Padre, viene pues glorificado por su Verbo, que es su Hijo para siempre, y por el Espíritu Santo, que es la Sabiduría del Padre de todos»[40]. Pero, a diferencia de los gnósticos, este interior de la vida de Dios no lo conocemos gracias a la orgullosa especulación sobre la emanación de los eones, sino por la revelación de la economía de la salvación[41]:

> El Padre es Señor y el Hijo es Señor. Y el Padre es Dios, y el Hijo es Dios, porque el que ha nacido de Dios es Dios. Así pues, según la esencia y el poder de su naturaleza, no hay más que un solo Dios, aunque según la economía de nuestra redención hay un Hijo y un Padre[42].

La economía de la salvación nos manifiesta la interioridad plural de Dios: Padre, Hijo y Espíritu. A pesar de que Dios es inconmensurable, incomprensible y trascendente[43], podemos conocer a Dios por medio de

[39] Ibíd., 75.
[40] Ireneo, *Ep.* 10.
[41] Esta es precisamente la actualidad que el teólogo C. Gunton descubre en la teología de Ireneo. Cf. *The Promise of the Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 1997); Íd., *The Father, the Son and the Holy Spirit* (ibíd. 2003).
[42] Ireneo, *Ep.* 47.
[43] Íd., *Adv. haer.* IV,19,2.

la revelación de su Verbo y su Sabiduría. Pero este conocimiento no nos lleva a saber cómo se lleva a cabo el misterio íntimo de Dios, es decir, cómo es la generación del Verbo y las procesiones divinas.

4. Generación del Verbo

Ireneo rechaza la analogía utilizada por los gnósticos para explicar la generación del Verbo: en concreto, la típica analogía con la emisión de la palabra humana. Para Ireneo, comprender la generación del Verbo de la misma manera que el hombre profiere una palabra humana es inaceptable, ya que supone un craso antropomorfismo, al transferir al Verbo eterno de Dios la génesis sensible y material del ser humano. No es posible aplicar esa analogía, ya que Dios es idéntico a su Verbo y la simplicidad y homogeneidad absolutas en Dios no nos lo permite[44]. La teoría del doble estadio del Logos, que anteriormente habíamos descrito en la teología de los apologistas y que encontraremos después en Hipólito, Tertuliano y Novaciano, para Ireneo es inaceptable. Sin embargo, el obispo de Lyon no la rechaza por polemizar contra esta teología, sino para separarse de la teología de los gnósticos[45]. Será a partir de Orígenes cuando se abandone prácticamente esta teoría de los dos estadios, prevaleciendo la teoría del estadio único del Logos, ya que asegura la consistencia del Logos con anterioridad a la voluntad de Dios de crear, tal y como se afirma en el subordinacionismo de los apologistas.

Ireneo, negándose a investigar cómo el Verbo ha sido engendrado por Dios, apoyándose en la lectura de Is 53,8 según la versión de los LXX, afirma la coexistencia del Verbo con el Padre desde toda la eternidad: «El Hijo que coexiste siempre con el Padre, desde el principio revela al Padre a los ángeles, a los arcángeles... a todos los que Dios quiere revelarse»[46]. Por eso puede afirmar con toda claridad que «el Hijo de Dios no comenzó a existir en aquel momento, sino que *desde siempre* existía con el Padre»[47].

La coexistencia del Verbo con el Padre es *desde siempre*. ¿Significa esta expresión que la generación es eterna? Los especialistas en el autor no se ponen de acuerdo[48]. Ireneo no dice nada explícito al respecto. «Esta generación es "desde siempre", es decir, porque "siempre", es decir, al menos desde que hay tiempo, desde que hay creación, coexiste el Hijo con el Padre»[49]. Posteriormente, en el libro IV, aplica esta particular forma de

[44] Ibíd. II,28,4-6.

[45] Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958) 123.

[46] IRENEO, *Adv. Haer.* II,30,9.

[47] Ibíd., III,18,1.

[48] Es difícil saber si la coexistencia eterna del Padre y del Hijo significa ya para Ireneo la generación eterna. Según A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* o.c., 50-54; *Espiritualidad de san Ireneo* (Roma 1990) 50-53; *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Roma-Madrid 1994) 5-9, Ireneo se mantendría dentro de la teología prenicena sin llegar a afirmar la generación eterna, cosa que hará por primera vez Orígenes y consolidará la teología de Nicea. De la opinión contraria es A. ROUSSEAU, «La doctrine de saint Irénée sur la préexistence du Fils de Dieu dans Dém. 43»: *Le Muséon* 89 (1971) 5-42. Cf. E. ROMERO POSE, *Demostración de la predicación apostólica,* o.c., 75-77; 148-152.

[49] L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 207.

entender la co-exitencia desde siempre del Verbo a la Sabiduría, es decir para Ireneo, al Espíritu: «Hemos demostrado ampliamente que el Verbo, es decir, el Hijo, ha estado siempre con el Padre. En cuanto a la Sabiduría, que es el Espíritu, estaba también junto a él antes de la creación del mundo»[50].

5. La Trinidad en la economía: creación del mundo y teofanías del Verbo

a) *Creación del mundo*

Frente a la teoría de los gnósticos, el Dios creador no es un demiurgo o intermediario entre el mundo y el Padre invisible. Dios no necesita intermediarios en la creación. Dios crea por sí mismo, es decir, por medio de su Verbo y su Sabiduría, que son como sus *manos*[51] y sus *ministros*[52]. La primera expresión subraya la indisoluble unidad del Padre creador con los órganos de su acción. De esta manera se afirma que las manos con las que el Padre crea, no son sus intermediarios, sino Dios mismo actuando. Esta imagen de las manos, que por un lado es buena para subrayar la unidad de Dios, no clarifica suficientemente los caracteres personales de las dos *manos* de Dios. Por eso es necesario que aquí entre la otra expresión para referirse al Verbo y a la Sabiduría como colaboradores y ministros del Padre. Pero unos ministros que no hay que entender de forma subordinacionista, ya que como ha mostrado con la imagen anterior de las manos, ambos son Dios mismo. El subordinacionismo es, a lo sumo, económico, es decir, referido a la acción de Dios en la historia de la salvación.

En la obra de la creación destaca la creación del ser humano. Ireneo destaca el papel del Verbo, no solo como colaborador, sino como modelo. Por medio de las manos de Dios se realiza la creación del ser humano. De esta manera interpreta Gén 1,26, desde una perspectiva trinitaria:

> Dios será glorificado en la obra de sus manos, pues la hará uniforme con su Hijo y semejante a él. Porque mediante las manos del Padre, es decir, mediante el Hijo y el Espíritu, el hombre entero, y no solo una parte del hombre, es hecho a imagen y semejanza de Dios. El alma o el espíritu serán parte del hombre, pero no son el hombre entero. El hombre completo es un compuesto y una unión del alma, que recibe en sí al Espíritu del Padre, combinada con la carne que ha sido modelada según la imagen de Dios[53].

Cada persona divina tiene una función particular en esta creación, y alargando esta perspectiva podemos referirnos a toda la historia de la salvación (economía): al *Padre* le corresponde la decisión y la voluntad de crear; al *Verbo* le corresponde la ejecución o la formación. Él es el fundamento, la forma y el modelo de las cosas creadas; al *Espíritu* o la Sabiduría le corresponde el perfeccionamiento, la disposición y el ordenamiento

[50] IRENEO, *Adv. haer.* IV,20,3.
[51] Ibíd. V,6,1.
[52] Ibíd. IV,7,4.
[53] Ibíd. V,6,1.

de las cosas creadas. «El Verbo es quien pone la base... y el Espíritu es quien procura la forma y la belleza»[54].

Esta estructura trinitaria de la obra de la creación puede ser aplicada a toda la economía de la salvación. El fundamento de esta economía es el beneplácito del Padre. La realización concreta al Hijo, que es quien tiene la función de revelador; y la consumación y perfeccionamiento al Espíritu, que es el santificador y consumador de esta historia salvífica. Esta que es la estructura trinitaria de la salvación y de la revelación (descendente) se corresponde con la estructura de la existencia cristiana (ascendente):

> Cuando somos regenerados por el bautismo en el nombre de las tres personas, somos enriquecidos en este segundo nacimiento con los vínculos que hay en Dios Padre, por medio del Hijo, con el Espíritu Santo. Pues los bautizados reciben el Espíritu de Dios que lo da el Verbo, es decir, el Hijo, y el Hijo los toma y los ofrece a su Padre, y el Padre les comunica la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no es posible ver al Verbo de Dios, y sin el Hijo nadie puede llegar al Padre, pues el conocimiento del Padre es el Hijo y el conocimiento del Hijo de Dios se obtiene por mediación del Espíritu Santo. Pero es el Hijo el que tiene por función difundir el Espíritu, conforme beneplácito del Padre, a los que el Padre quiere y como el Padre quiere[55].

b) *Teofanías del Verbo*

Para comprender la teología trinitaria de Ireneo es muy importante analizar la interpretación que él hace de las *teofanías de Dios* que se nos narran en el AT. Siguiendo la tradición de Justino, es siempre el Hijo el que se manifiesta. La interpretación cristológica de las teofanías se justifica por tres razones: *a)* El Verbo es la *visibilidad del Padre*, aunque esta visibilidad —a diferencia de la teología de Justino— está unida inseparablemente a su invisibilidad[56]. Ireneo establecerá una unión mayor entre la invisibilidad del Padre y la visibilidad del Hijo *(invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris filio)*[57]. En la visibilidad del Hijo se nos manifiesta la invisibilidad del Padre. Con estas teofanías el Verbo revela y protege, a la vez, la invisibilidad del Padre. *b)* La economía de la salvación tiene su *centro en la encarnación*. Hacia este centro y cima de la historia apunta toda la historia anterior. Por eso, si el Verbo es quien se encarna, las teofanías preparan la encarnación. En un doble sentido: al Verbo, habituándose a habitar con los hombres, y a los hombres, habituándolos a vivir con Dios, preparando así la gran teofanía de la salvación[58]. *c)* Por último, para subrayar la *unidad* de la historia de la salvación. Las teofanías son visiones proféticas. Anuncian de antemano que Dios sería visto por los hombres, y no otro dios distinto, sino el

[54] IRENEO, *Ep.* 5; Cf. *Adv. haer.* III,24,2; IV,38,3.
[55] IRENEO, *Ep.* 7.
[56] J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística,* o.c., 347.
[57] Cf. IRENEO, *Adv. haer.* IV,6,3.5.6.7; «Agnitio Patris est Filii manifestatio».
[58] Ibíd. IV,12,4; III,20,2.

único Dios[59]. Nuevamente, teología de la revelación y encarnación están estrechamente unidas.

Las teofanías del Verbo comienzan ya en el paraíso, pues es siempre el Hijo quien se manifiesta: «El Verbo de Dios se paseaba constantemente [en el Paraíso] y se entretenía hablando con el hombre, prefigurando las cosas futuras, a saber, que sería su compañero de habitación y hablaría con él y estaría con los hombres enseñándoles la justicia»[60]. Si el Hijo es la visibilidad del Padre, no es este quien directamente se revela, sino que lo hace a través del Verbo, guardando así la trascendencia e inefabilidad de Dios, pero mostrando realmente su proyecto de salvación sobre los hombres: «Todas las visiones de esta especie significan al Hijo de Dios hablando con los hombres y conversando con ellos, y no el Padre de todos y Creador del Universo [...] Sino el Verbo que estaba siempre con el género humano y que de antemano anunciaba los acontecimientos futuros y enseñaba las cosas de Dios a los hombres»[61]. Las teofanías son un esbozo imperfecto y parcial de la encarnación. Salvaguardando la invisibilidad del Padre, muestra de él lo necesario para que el hombre pueda vivir, pero sin agotar su misterio para que el hombre no lo desprecie. A mayor visión del Hijo, mayor conocimiento del Padre y mayor vida del hombre:

> Por esto el Verbo se constituyó en dispensador de la gracia del Padre para utilidad de los hombres, en favor de los cuales obró tantos designios: manifestó a Dios a los hombres ante Dios, guardando la invisibilidad del Padre, para que el hombre no llegara a menospreciar a Dios, sino que pudiera progresar hacia él indefinidamente, y al mismo tiempo haciendo a Dios visible a los hombres mediante muchas disposiciones, a fin de que el hombre, privado totalmente de Dios, no dejara de existir. Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios. Y si la manifestación de Dios que consiste en la creación da la vida a todos los vivientes de la tierra, mucho más la manifestación del Padre que se hace por el Verbo da la vida a los que ven a Dios[62].

6. El Espíritu Santo: la novedad de Dios para la vida del hombre

Ireneo dedica su atención a *la actividad del Espíritu en la economía de la salvación*. El Espíritu de Dios está presente en toda la historia de la salvación desde la creación hasta la consumación definitiva. Él es quien prepara al ser humano para la venida del Hijo; el Hijo es quien conduce a los hombres al Padre; y el Padre es quien, finalmente, otorga a la criatura el don de la incorruptibilidad.

En la Regla de la fe anteriormente expuesta Ireneo se refiere al Espíritu en el tercer artículo con estos términos: «Y como *tercer artículo:* El Espíritu santo por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido

[59] Ibíd. IV,20,5-8.
[60] IRENEO, *Ep.*12.
[61] Ibíd. 45.
[62] IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20.

instruidos en lo que concierne a Dios, y los Justos han sido guiados por el camino de la justicia, y que al fin de los tiempos ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios»[63]. La economía del Espíritu se orienta fundamentalmente hacia los hombres, entre quienes destacan los profetas, los patriarcas y los justos del AT. Este Espíritu profético, maestro y guía es el mismo que se ha revelado *al fin de los tiempos,* aunque de un modo nuevo. Es interesante notar la continuidad y novedad respecto a la presencia del Espíritu. La continuidad viene dada por tratarse del mismo Espíritu: «Desde el principio y en todas las economías de Dios estuvo el Espíritu de Dios asistiendo a los hombres, anunciándoles el futuro, mostrándoles el presente e interpretándoles el pasado»[64]. La novedad viene expresada en dos aspectos: la universalidad, es decir, la comunicación del Espíritu a toda la tierra; y la finalidad soteriológica: renovar el hombre para Dios. Desde la lógica de Ireneo podríamos añadir una razón cristológica: el Espíritu es dado a través de la humanidad de Cristo, quien trajo toda la novedad trayéndose a sí mismo.

Para Ireneo el Espíritu es santificador y consumador de la obra de la salvación. El Espíritu de Dios guía todo el proceso histórico mediante el que el hombre llega a la perfección a la que es llamado cuando es creado y plasmado por las manos de Dios. En el bautismo el creyente recibe el Espíritu, aunque no todo el Espíritu, sino que solo es recibido de una forma parcial, porque, siendo el Espíritu la incorrupción y la inmortalidad, el hombre no puede de repente recibir enteramente a Dios. La tarea del Espíritu es ir acostumbrando al hombre para que perciba y capte a Dios llevándolo en sí. El Espíritu es prenda y garantía del don del Espíritu que será entregado en su totalidad. El Espíritu va penetrando en la carne del hombre, haciéndola madurar y capacitándola para la incorrupción. Porque es la carne la que está llamada a ver la gloria del Creador, de quien es Incorruptible. El Espíritu no es gnosis, sino don de la incorruptibilidad a la carne humana[65]. La efusión del Espíritu, que acontece en último lugar, es como el término de la obra divina. El Espíritu es otorgado por el Hijo, que con anterioridad lo ha recibido del Padre para comunicarlo[66]:

> El Señor prometió por los profetas difundir su Espíritu en los últimos tiempos sobre sus siervos y sus siervas. Por esto descendió sobre el Hijo de Dios, hecho Hijo del hombre, habituándose con él a habitar en el género humano y a reposar sobre los hombres y a permanecer en la criatura de Dios, cumpliendo en ellos la voluntad del Padre y renovándolos de la vetustez en la novedad de Cristo. Por eso el Señor prometió también enviar el Paráclito para adaptarnos a Dios. Del mismo modo que la harina seca no puede formar una sola pasta sin humedad ni un solo pan, también sin el agua que viene del cielo. Esta recibió el Señor como un don del Padre y él mismo la distribuyó a los que participan en él, enviando el Espíritu Santo al mundo entero»[67].

[63] IRENEO, *Ep.* 6.
[64] C. GRANADO, *El Espíritu Santo en los Padres,* o.c., 35.
[65] IRENEO, *Adv. haer.* V,8,1.
[66] Ibíd. V 18, 2.
[67] Ibíd., III 17,1-2.

7. Conclusión

La teología de Ireneo está muy vinculada a la economía de la salvación. Y esto, que durante mucho tiempo fue considerado como un límite, hoy se considera un valor. La inversión en la tendencia de la teología trinitaria hacia la economía de la salvación propiciada por el axioma de Rahner ha hecho que la teología contemporánea haya dirigido su mirada hacia la teología del obispo de Lyon. Él ha sabido mantener la sobriedad del dato bíblico (frente a las elucubraciones de los gnósticos), junto con la afirmación del ser eterno del Hijo en relación con Dios. De esta manera Ireneo establece una relación entre la trinidad económica y la trinidad inmanente. Ni una trinidad inmanente sin referencia a la economía de la salvación, ni una trinidad económica sin relación con la trinidad inmanente[68].

En segundo lugar, hoy es muy valorada su comprensión de la historia: unitaria, dinámica, progresiva y finalizada en la *recapitulación,* como un fuerte contrapunto a la permanente tentación del gnosticismo, nunca superada del todo. Ya que la seducción de la gnosis es más sutil y más fuerte que la herejía. «La gnosis no es una ruptura, sino un deslizamiento desgarrador»[69]. La diferencia entre Ireneo y la gnosis se encuentra fundamentalmente en la diferente comprensión de la mediación. El concepto de mediación en Ireneo es cristológico y trinitario. Tiene en el centro la humanidad de Jesús, en quien se recapitula de forma real y concreta lo humano y lo divino. No hay un intermediario entre Dios y el mundo (los ángeles o un demiurgo), sino que Dios mismo (a través de sus manos y ministros: Verbo y Sabiduría) se hace presente y actúa en la historia. El Hijo y el Espíritu no son dos intermediarios de Dios, que en el fondo nos alejan de Dios, sino que son una mediación para la inmediatez. Mientras que el gnosticismo acentúa la perspectiva ascendente del camino hacia Dios, la teología de Ireneo acentúa la mediación en sentido descendente[70].

IV. TERTULIANO: EL CAMINO HACIA LA TRINIDAD INMANENTE

El siglo III supone un importante giro en la reflexión trinitaria. Se produce un cambio en la teología: de estar centrada especialmente en la reflexión sobre la historia salvífica *(oikonomía)* se pasa a centrarse en la reflexión sobre la vida interna de Dios *(theología).* A este cambio algunos lo han llamado *la emergencia de la Trinidad inmanente*[71]. No conocemos mucho de la vida de Quinto Septimio Florencio Tertuliano. Nació en Cartago alrededor del 160 y murió en torno al 220. Fue un gran retórico, constituyéndose en

[68] Un ejemplo moderno de la deficiente forma de entender esta relación puede verse en la obra, por otro lado significativa e interesante, de C. M. LA CUGNA, *God for us. Trinity and Christian Life* (Harper, San Francisco 1992).

[69] A. MANARANCHE, *Querer y formar sacerdotes* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1996) 19.

[70] C. GUNTON, *Father, Son and Holy Spirit,* o.c., 164-168.

[71] G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1999).

una pieza clave del desarrollo del latín cristiano. Su actividad literaria está dividida en dos grandes períodos. La primera entre el 197-206, una época de gran fecundidad, dominada por la regla de la fe antimarcionita y antivalentiniana. Aquí tenemos obras como el *Apologeticum, Adversus judaeos, De oratione, De spectaculis, De praescriptione haereticorum, Adversus Hermogenem*. La segunda entre 206-212, caracterizada por la simpatía por las prácticas ascéticas y rigurosas de Montano, aunque escribirá las obras más importantes desde el punto de vista teológico, donde afirma la verdad de la encarnación de Dios, la resurrección de la carne, el monoteísmo bíblico, la bondad del mundo y del cuerpo humano, la Trinidad de las personas divinas en la unidad de esencia: *De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, De idolatria, Adversus Marcionem,* quizá su obra antiherética más comprometida realizada en tres redacciones sucesivas entre 205-213, donde rechaza la antítesis entre el Dios del AT y el Dios del NT[72].

1. «Adversus Praxeam»

Con Tertuliano se da un avance considerable en la teología trinitaria. Él inaugura un nuevo tipo de discurso en su respuesta al monarquianismo de Práxeas. De esta forma su obra titulada *Adversus Praxeam* es considerada el primer tratado de teología trinitaria propiamente especulativa[73]. Esta es una de las obras más difíciles y complejas de Tertuliano, a la vez que una de las más maduras e importantes[74]. Probablemente la escribió en torno al 215. De la misma manera que la teología trinitaria de Ireneo hay que entenderla en su controversia con la gnosis valentiniana, la de Tertuliano hay que comprenderla en su disputa contra el monarquianismo modalista de Práxeas[75].

El *monarquianismo modalista* de Noeto, Práxeas y Sabelio es un movimiento que se sitúa en el lado contrario de la teología del Logos del siglo II y de la herejía adopcionista representada en autores como Teodoto de Bizancio y Pablo de Samosata, llamada también *monarquianismo dinámico*[76]. Esta corriente teológica afirma la plena divinidad de Cristo, a diferencia del adopcionismo; pero al subrayar igualmente un monoteísmo radical, frente a gnósticos y valentinianos, terminará por afirmar que ese Cristo no es más que un modo o una manera en la que el único Dios se manifiesta. Dios Padre y Jesús no se distinguen realmente. Como dice acertadamente J. Wolinski, ««estas dos opiniones no se oponen más que en apariencia»[77]. El monarquianismo parte del axioma de que el único principio o único poder *(moné arché)* no puede ser compartido por nadie más, ya que si alguien comparte

[72] C. Moreschini - E. Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina* (Sígueme, Salamanca 2010) 180-189.

[73] Cf. J. Moingt, *La théologie trinitaire de Tertullien,* I-IV (París 1966-1969). Para el tratado *Contra Práxeas* seguimos la edición de Giusseppe Scarpat: Q. S. F. Tertulliano, *Contro Prassea* (Corona Patrum 12; Società Editrice Internazionale, Turín 1985).

[74] G. Scarpat, «Premessa», en *Contro Prassea...,* o.c., 5.

[75] Cf. J. Wolinski, «De la economía a la teología», en DSalv 150-163.

[76] Cf. J. N. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Continuum, Londres-Nueva York [5]2004) 115-123.

[77] J. Wolinski, «De la economía...», a.c., 150.

este poder implicaría un diteísmo, triteísmo o politeísmo. Práxeas no acepta que el poder divino pueda ser participado por varios, ni siquiera admitiendo la unidad de sustancia. En este sentido dirá Tertuliano que Práxeas ataca a la economía. El Verbo no puede ser subsistente, sino una voz, un *flatus vocis*, pues admitir la subsistencia del Verbo sería admitir dos dioses, lo que significaría retornar al paganismo. Si el Verbo es una emisión *(probolé)* del Padre, tal como afirma la teología del Logos, entonces el Verbo es distinto del Padre, distinto, separado, alienado, diferente en naturaleza y sujeto a ignorancia y pasión. Por lo tanto, Práxeas sostiene que el Padre y el Hijo son una misma cosa[78], el Verbo no tiene consistencia personal, es solo un nombre dado al Padre[79], por lo que es el Padre quien se ha encarnado en el seno de la Virgen y quien ha padecido y ha muerto[80].

2. Monarquía y Trinidad

Tertuliano responde a Práxeas con la regla de la fe. Esta coincide en lo fundamental con la de Ireneo, pero se distingue de ella en la forma concreta de expresar el contenido fundamental; de hecho entre los mismos textos de Tertuliano podemos encontrar una cierta variedad en su forma de exposición[81]. En su obra *Adversus Praxeam* la regla de la fe está expuesta en los capítulos 2.º y 3.º y fundamentalmente consiste en un recurso a la Escritura, al Antiguo y al Nuevo Testamento. Sin embargo, una de las partes más importantes para la historia del dogma se encuentra en la primera parte del texto (caps. 1-10), ya que aquí Tertuliano compara los datos de la fe con la exigencia de la razón, en respuesta a las objeciones de Práxeas y su monarquianismo modalista. En el capítulo 2.º expone esta regla de la fe que le vincula al evangelio de Jesucristo y que muestra que la doctrina de Práxeas y de todos los herejes es posterior a esta:

> Y así [Práxeas predica que] el Padre nació en el tiempo y el Padre sufrió; predica que Jesucristo no es otro que el Dios Señor omnipotente en persona. Nosotros, sin embargo, como siempre, aunque mejor ahora que estamos adoctrinados por el Paráclito, maestro de toda verdad, creemos en un solo Dios, solo aunque con esta disposición, llamada por nosotros economía, que el único Dios tiene también un Hijo, su Palabra, que procede de él mismo, por medio del cual todo fue hecho y sin él nada se hizo; que fue enviado por el Padre a la Virgen y que nació de ella, hombre y Dios, Hijo del hombre e Hijo de Dios, que fue llamado Jesucristo; que sufrió, murió y fue sepultado según las Escrituras; que, resucitado del Padre y llevado al cielo, se sentó a la derecha del Padre y vendrá a juzgar a vivos y muertos y que mandó, según su promesa, de parte del Padre al Espíritu, el Paráclito, el santificador de la fe de aquellos que creen en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Que este haya sido el credo desde el inicio del

[78] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 5; Comentando el texto de Jn 10,30.
[79] Ibíd., 7.
[80] Ibíd., 10; cf. G. SCARPAT, «Introduzione», en *Contro Prassea...*, o.c., 28-38.
[81] Tertuliano propone hasta tres reglas de la fe diferentes: *Adversus Praxeam* 2 desde una perspectiva trinitaria; otra en De *praescriptione haereticorum* 13, que se discute si es binitaria o trinitaria; y otra en *De velandis virginibus* 1, que es claramente binitaria.

> Evangelio, también naturalmente anterior a los primeros herejes, para no hablar de Práxeas que es de ayer, lo probará la posterioridad de todos los herejes, ya sea de los días recientes de Práxeas, que es de ayer[82].

Tertuliano intenta compaginar la fe en el único Dios *(Monarquía)* y la obediencia a la dispensación de la Monarquía en la economía de la salvación *(Trinidad)*[83]. Según el testimonio de Tertuliano, parece que Práxeas le ha acusado de que con su doctrina sobre la generación del Logos y de la Trinidad pone en juego la monarquía[84], cayendo en un politeísmo: «¡Predicáis dos y hasta tres dioses!»[85]. Tertuliano responde señalando que la trinidad no rompe la monarquía, sino que él, siendo fiel a la *dispensatio* de la *monarquia*, tiene que atender a la economía, exactamente, al «misterio de la economía que organiza la Unidad en Trinidad y explica que el Padre y el Hijo y el Espíritu son tres»[86]. Por último, es desde esta economía desde donde Tertuliano tiene que hacer frente a la cuestión de la relación entre monarquía y trinidad. Tertuliano, de forma inteligente, le devuelve la cuestión a Práxeas. Son él y los monarquianos los que rechazan la monarquía al rechazar la economía, siguiendo el criterio de que la economía hace la pluralidad[87]: «Mira si no eres tú más bien el que destruyes la monarquía, ya que destruyes su disposición y economía *(dispositionem et dispensationem)*, tal como ha sido establecida en tantos nombres como Dios la quiso»[88]. Por esta razón Tertuliano echará en cara a Práxeas:

> Para mí, que también conozco el griego, la *Monarquía* no significa más que el mandato de uno solo. Pero esto no implica que la monarquía, al ser «de uno solo», o bien le prive de un Hijo, o le impida buscarse un Hijo, o no le deje administrar su poder único por quien él quiera[89].

La Trinidad no pone en peligro la Monarquía ni le quita al Padre su autoridad, ya que el Hijo tiene su origen en la *sustancia del Padre*. Será precisamente este término el que más adelante utilizará Nicea contra el subordinacionismo ontológico de Arrio (arrianismo). Para Tertuliano, todavía no tiene el sentido que se le dará en Nicea. Decir que los tres son uno no significa que las tres personas sean un solo Dios, sino solamente que los tres

[82] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 2, 1. 3-4.

[83] Cf. G. URÍBARRI BILBAO, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarquía» en la controversia «monarquiana»* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1995).

[84] S. DEL CURA ELENA, «Monarquía», en DTDC 929-935; 925: «El término "monarquía", además de otros usos o significados, aparece con frecuencia en la terminología teológica de los primeros siglos como parte integrante de la doctrina sobre Dios y de la teología trinitaria; el término llegó a convertirse en bandera de una interpretación modalista o monarquiana de la realidad divina que quería mantener a toda costa la tradición monoteísta del AT sin renunciar al lenguaje del NT sobre Dios Padre, Hijo y E. Santo».

[85] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 3,1.

[86] Ibíd., 2,3.

[87] Ibíd., 13,5.

[88] Ibíd., 4,2.

[89] Ibíd., 3,1. Cf. J. WOLINSKI, «De la economía...», a.c., 153s. Tertuliano distingue entre *moné arché*, el imperio de uno solo, y *mía arché*, un único principio, sin multiplicar los principios, sino los administradores.

hacen o forman un Dios[90]. Tertuliano quiere decir que los tres no son tres dioses, sino uno, garantizando la primacía del Padre. Con esta expresión no afirma sino lo que dice la Biblia sobre un solo y único Dios. En este sentido habría que entenderlo más como una expresión límite y negativa: Padre, Hijo y Espíritu no forman tres dioses, sino uno solo.

Para poder defender esa monarquía y a la vez la trinidad (desde la disposición trinitaria revelada en la economía), Tertuliano utiliza tres imágenes y comparaciones:

> La verdadera «emisión» *(probolé),* guardiana de la unidad, la tenemos diciendo que el Hijo fue proferido fuera del Padre, pero no separado. Porque Dios profirió el Verbo *(Sermo),* tal como nos lo enseña el mismo Paráclito, lo mismo que la raíz produce la rama, y la fuente el río, y el sol el rayo; porque estas especies son también emisiones *(probolai)* de las sustancias de donde salen [...] Pero ni la rama se separa de la raíz, ni el río de la fuente, ni el rayo del sol, ni tampoco el Verbo de Dios[91].

Estas tres imágenes fueron utilizadas anteriormente por los Padres apologistas. Pero aquí Tertuliano nos dice que provienen de los montanistas (Paráclito). Ellos las utilizaban para subrayar la diferencia a la vez que la pertenencia del Espíritu respecto al Padre y al Hijo. De esta manera Tertuliano afirma la consistencia verdadera del Hijo (y Espíritu) y su diferencia respecto al Padre, sin olvidar que poseen una realidad fundamental que les es común a ambos (sustancia). Estas imágenes de Tertuliano y su aplicación al misterio de Dios presuponen dos afirmaciones que hoy resultan un poco extrañas a nuestra mentalidad. La primera es que para Tertuliano «Dios es cuerpo»: «¿Quién negará que Dios es cuerpo, aunque Dios es espíritu? Porque el espíritu es un cuerpo de un género propio, de su propia configuración»[92]. La sustancia divina es *espíritu,* tal como afirma la Escritura (Jn 4,24); pero Tertuliano, dependiente en este caso de la filosofía estoica, no puede entender esta sustancia más que en un sentido corporal. Para él, sencillamente, lo que no es corporal, no existe, aunque corporal no puede ser identificado sin más con lo material. Unos años más tarde, Orígenes dio un paso decisivo al comprender el ser de Dios como espíritu. Agustín tuvo serias dificultades con esta ontología divina. Después de pasar once años en cercanía a las tesis maniqueas, precisamente la imagen de un Dios corporal, extendido por el universo, le fue alejando de esta secta filosófica y acercando de nuevo al cristianismo. El tránsito por el neoplatonismo y la exégesis del AT de los círculos de Ambrosio le ayudaron a comprender finalmente la dimensión espiritual del ser de Dios. Aquí estamos ante un avance en la comprensión del ser de Dios. No obstante, esta idea de Tertuliano, aun con sus defectos, le otorga al autor africano del siglo III una gran posibilidad para entender la alteridad en Dios y el dinamismo que hay inherente a la vida divina.

En segundo lugar, estas imágenes hay que entenderlas desde la relación entre lo oculto y lo revelado. Antes de su manifestación, la rama, el

[90] J. WOLINSKI, «De la economía...», a.c., 151.
[91] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 8, 5.
[92] Ibíd., 7,8.

río y el rayo ya existían, aunque estaban ocultos en la raíz, en la fuente y en el sol. El número y la pluralidad existían ya en Dios, aunque solo apareció cuando se manifestaron en las economías[93]. Veamos ahora esta importante expresión que Tertuliano utiliza en griego y a la vez traduce al latín como *dispensatio*.

3. Economía y disposición

Una vez resuelta la cuestión de la unidad en la diversidad y de exponer cómo la aceptación de la pluralidad en Dios no va dirigida contra la afirmación de la monarquía divina, sino que explicita la forma concreta como esa monarquía ha sido ejercida en la historia, Tertuliano pasa a demostrar el número en Dios. Para esto, siguiendo la misma línea que Ireneo, se va a fundamentar en la economía de la salvación. Sabemos que en Dios existe el número y la pluralidad por la economía. Esta economía nos remite al designio salvífico de Dios, realizado por la misiones del Hijo y el Espíritu.

Tertuliano introduce por primera vez la palabra *oikonomía* en la regla de la fe. Su correspondiente en latín es *dispositio* o *dispensatio*. Este concepto de disposición es una creación original de Tertuliano para resolver en el plano metafísico el aparente antagonismo entre el número y la unidad en Dios[94]. Este término puede ser entendido desde una perspectiva más económico-salvífica como aquella disposición que se refiere a un *proyecto* en el cual se ordenan unos objetos, unas acciones o personas. Pero también puede entenderse desde un punto de vista más inmanente como el *orden* que se establece dentro de una misma sustancia. Como si se produjera una especie de movimiento inmanente de auto-despliegue de la sustancia misma. En realidad, para Tertuliano, si la economía es trinitaria es porque la disposición interna de Dios es trinitaria. La economía de la salvación nos manifiesta una «disposición» en la única sustancia divina, y esta disposición es trinitaria[95]:

> En cuanto a nosotros, siempre, pero sobre todo ahora que estamos mejor instruidos sobre el Paráclito, que conduce a la verdad eterna, creemos seguramente que Dios es único, pero con un modo de disposición *(dispensatione)* que llamamos «economía» *(oikonomía),* de modo que ese Dios único tiene también un Hijo, su propio Verbo *(Sermo)* que salió de él»[96].

4. El lenguaje trinitario

Este despliegue o movimiento inmanente de Dios es expresado por Tertuliano con tres palabras *grado, aspecto* y *forma:* «Son Tres no por el estatuto, sino por el grado; no por la sustancia, sino por la forma; no por el

[93] J. Wolinski, «De la economía...», a.c., 152s.
[94] Tertuliano, *Adv. haer.* 7,8; Cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien,* o.c. III, 887.
[95] J. Wolinski, «De la economía...», o.c., 153.
[96] Tertuliano, *Adv. Prax.* 2,1.

poder, sino por la especie»[97]. Con esta afirmación Tertuliano dará un paso decisivo en la creación del lenguaje trinitario, ya sea para afirmar la unidad de Dios como su pluralidad. He aquí el texto más amplio, que supone toda una síntesis de la teología trinitaria de Tertuliano en donde se esboza el vocabulario teológico más importante de esta doctrina[98]:

> Y especialmente esta [herejía de Práxeas] que se imagina poseer la pura verdad en tanto que piensa que no es posible creer en el único Dios más que diciendo que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son personalmente el mismo, como si el Uno no fuera también el Todo, al provenir Todo del Uno, a saber, mediante la unidad de sustancia, salvaguardando, con todo, el misterio de la economía que organiza la Unidad en Trinidad y explica que el Padre y el Hijo y el Espíritu son tres. Tres sin embargo, no por naturaleza *(statu)*, sino por grado *(gradu)*, no por sustancia *(substantiae)*, sino por la forma *(forma)*, no por el poder *(potestate)*, sino por la manifestación *(specie)*, pues son de una única sustancia *(substantiae)*, de una única naturaleza *(status)* y de un único poder *(potestatis)*, porque no hay más que un único Dios, a partir del cual estos grados *(gradus)*, formas *(formae)* y manifestaciones *(species)* se atribuyen a los nombres del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Cómo es que admiten pluralidad sin división se mostrará a continuación[99].

La unidad es afirmada con los términos *substantia, status, potestas*. La distinción y pluralidad con los términos *forma, gradus, species,* al que se añadirá en 12,6 el término *persona,* que será el primer autor que lo utilice en la teología trinitaria latina. Veamos brevemente el sentido de cada uno de estos términos.

Para afirmar la unidad, Tertuliano utiliza en primer lugar la expresión *substantia*. Para el autor africano este concepto significa el sustrato, el fondo concreto y constitutivo de una realidad. Sustancia es lo que manifiesta la realidad de una cosa, aquello que posibilita que se pueda aprender y captar. La *substantia Dei* es la materia constitutiva de su ser divino, que es ser espíritu. La sustancia determina la esencia de un ser. La sustancia constituye el ser. *Substantia* designa el fondo concreto y permanente constitutivo de las realidades particulares, que persiste bajo la diversidad de cualidades, actos y elementos cambiantes. Respecto a la segunda expresión para afirmar la unidad, *status,* Tertuliano se refiere al modo de existencia. Concierne al conjunto de propiedades que caracteriza a una *substantia* y que permite situarla y distinguirla de otras sustancias. El *status Dei* es común a las tres personas y es su unicidad, unidad, eternidad, inmutabilidad e indivisibilidad. Esto es lo propio y exclusivo de Dios. Correspondería a lo que llamamos sustancia y naturaleza de una cosa, pero evoca también un plan, un orden, por lo que sirve parta situar y jerarquizar. Es el aspecto permanente de una realidad vinculado a su naturaleza y no a sus circunstancias. Teniendo la misma esencia y la misma sustancia, los tres participan del mismo y úni-

[97] Ibíd., 2, 4.

[98] Cf. C. GRANADO, «Tertuliano», en DTDC 1353-1358; G. SCARPAT, *Contro Prassea,* o.c., 84-98.

[99] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 2, 3-4.

co poder *(potestas)*. Este término tiene un carácter dinámico. Es la plenitud del poder en Dios para actuar y obrar[100].

Por el contrario, *gradus* significa el orden necesario en la sucesión de las personas divinas sin que signifique diferencia alguna en la sustancia o en el estatus. Es solo la expresión de un orden progresivo, y expresa una relación de origen. Es el modo como las personas se distinguen en el interior del ser divino y expresa a la vez el orden necesario de la sucesión. El acento no se pone en la distancia, sino en el movimiento de salida. Es quizá la expresión más subordinacionista de la teología de Tertuliano. Aquí la igualdad de las personas no se mantiene. Los conceptos *forma* y *species* son casi sinónimos. *Forma* es para Tertuliano el principio individuante y distintivo. Es el aspecto exterior que mira hacia el interior. Se acerca mucho a lo que significará después el concepto *persona*. En Dios hay tres *formas,* es decir, tres subsistencias individuales que participan de la misma sustancia, tres sujetos de la misma sustancia divina. La *species* es lo exterior de una cosa que nos la hace comprenhensible. Lo visible de una cosa. Es su aspecto exterior con el cual se nos manifiesta, pero que tiene que ver con su *forma,* es decir, con su propia propiedad personal. Así, la *species* del Padre es la invisibilidad y que no tiene comienzo. La del Hijo es la visibilidad y la manifestación y tener un origen y una procedencia. En esta línea hay que definir el concepto *persona*[101].

Persona es un sujeto espiritual con autodominio y subsistencia en una sustancia. Este concepto expresa distinción, pero no división o separación. Persona para Tertuliano es un *sujeto parlante*[102] que se manifiesta en su *actuar responsable*[103]. El término persona designa la pluralidad, el número y la distinción en Dios. Sin embargo todavía no aparece en él el sentido y el significado fuerte que luego se le va a dar en la teología trinitaria. Persona designa lo diferente a la sustancia. Tertuliano todavía no utiliza con naturalidad la expresión *tres personas y una sustancia*[104], pero va poniendo las bases para esa fórmula: «una sola sustancia en tres que se mantiene juntos»[105].

5. De la cristología a la Trinidad eterna

Las cuestiones trinitarias del *Adversus Praxeam* se refieren principalmente al Hijo. Y aquí nos podemos preguntar si Tertuliano, como Ireneo, resume la postura propia de los apologistas del siglo II o da un paso más allá en la investigación sobre la generación del Verbo (y la procesión del Espíritu). En realidad, tanto Ireneo como Tertuliano están en el camino intermedio entre los apologistas, para quienes el Verbo solo comienza a tener consistencia personal en un determinado momento (cuando Dios decide

[100] Cf. C. GRANADO, «Tertuliano», a.c., 1355.
[101] Cf. ibíd., 1356s.
[102] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 5.
[103] Ibíd. 12,3.
[104] Una expresión que se le acerca bastante aparece en su obra *De pudicitia* 21,16: «La Iglesia misma es propiamente el mismo Espíritu en el cual es la Trinidad de una única Divinidad *(trinitas unius divinitatis),* el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».
[105] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 12,7.

crear), y Orígenes, que ya habla claramente de la generación eterna del Logos. Tertuliano, «sin negar la eternidad del Verbo, solo llama "Hijo" a partir de su "salida" (emisión) del Padre. Pero empieza a pensar en una generación del Verbo como "Sabiduría" (Prov 8,22) en el interior del Padre»[106]. Por eso, aun cuando Dios no hubiera enviado todavía a su Verbo, «lo tenía dentro de sí mismo, con y en su razón, meditando, disponiendo silenciosamente consigo lo que pronto había de decir por el Verbo»[107]. La Sabiduría ya estaba en Dios, antes de haber sido constituida con vistas a las obras de Dios[108]. Tertuliano admite ciertamente que, antes de la salida del Verbo como pronunciación al exterior, hay una generación del verbo que se hace dentro de Dios, mediante una operación intelectual; pero el objeto de esta operación es pensar el mundo, por lo que en Tertuliano todavía estamos en el momento en que se piensa que solo con vistas a la creación acontece la «natividad perfecta» del Logos[109]. Sin embargo este acto de su inteligencia es eterno, ya que también es eterna su intención creadora.

Tertuliano participa de la teoría del doble estadio de la generación del Logos: una primera fase de tránsito, en la que el Logos como Razón y Sabiduría está en la mente de Dios, y otra fase de manifestación, en la que esa *Ratio* se hace Palabra *(Sermo)* y finalmente *Filius*. Para el autor africano se podría hablar de tres momentos fundamentales en la generación del Hijo: En primer lugar, Tertuliano habla de un primer momento en el que el Verbo es considerado como *ratio* y como *sabiduría* inmanentes en Dios. Dios, estando solo, no estaba solo. Tenía en sí su racionalidad interna e inmanente. En Dios habría como una especie de diálogo interior en el que está planeando la economía futura. Tertuliano, con ayuda de Prov 8,22 y aplicando el término Sabiduría al Verbo (a diferencia de Ireneo, que lo aplica casi siempre al Espíritu), piensa en el Verbo como sabiduría personal, pero sin consistencia propia. La consistencia de esta sabiduría y razón todavía está *en* Dios, en el Padre. Por lo tanto no se da propiamente una auténtica dualidad personal, porque todavía no podemos hablar en el interior de Dios de Padre y de Hijo.

En segundo lugar, hay una fase de manifestación de esa sabiduría concebida previamente en el corazón de Dios. La manifestación se hace en forma de *Sermo*. Aquí el Verbo ya es plenamente personal porque subsiste ya por sí mismo y no solo *en* el Padre: «En cuanto Dios quiso crear con su existencia y sus variedades propias lo que con su sabiduría, su razón y su palabra había dispuesto en su interior, lo primero que hizo fue dar a luz la Palabra *(Sermo)* que contenía en sí inseparablemente a su Razón y su Sabiduría; y por esta Palabra se hicieron todas las cosas, ya que por ella habían sido pensadas y dispuestas y aun hechas en la conciencia de Dios. Lo único que les faltaba era que pudieran ser objeto de conocimiento y comprensión en sus diversas formas y existencias concretas» *(Adv. Prax.* 6).

Sin embargo este Verbo *(Sermo)* no es todavía Hijo. Llega a ser Hijo en la *perfecta natividad del Logos*, que acontece en el momento en que Dios profiere el *fiat lux* (Gén 1,3). Sería el tercer momento de este *proceso* de generación del Logos. Esta generación acontece antes de la creación,

[106] J. WOLINSKI, «De la economía...», a.c., 155.
[107] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 5,4.
[108] Cf. ibíd. 5,2.
[109] Cf. ibíd. 7.

aunque con vistas a ella. Para Tertuliano, antes de esta generación, Dios no puede ser llamado propiamente como Padre[110].

6. Sobre el Espíritu Santo

Tertuliano continúa la perspectiva de Ireneo elaborando una pneumatología histórica y soteriológica. No olvidemos que la cuestión decisiva es la *salus carnis*[111]. Frente a toda tendencia marcionita afirma la identidad del Espíritu de Dios desde la creación hasta su revelación nueva después de Pentecostés. El Espíritu de profecía del AT es el mismo Espíritu que se relaciona con Jesús especialmente en la unción bautismal y el mismo Espíritu que entra en relación con la Iglesia. No obstante, va más allá de Ireneo en cuanto que él ya nos ofrece una reflexión profunda sobre el Espíritu Santo dentro de la Trinidad. Aplica el término persona al Espíritu y, aunque todavía no habla de la procesión del Espíritu en el sentido que hoy le damos al término procesión, da un paso significativo en la reflexión sobre el Espíritu en la *taxis* intradivina. Tertuliano no habla explícitamente de su origen, sino que sencillamente extiende al Espíritu lo que dice sobre el origen del Hijo. Para el autor africano el Espíritu es el tercero parte integrante, esencial, expresa y distinta de la regla de la fe que expresa la confesión en el único Dios tripersonal:

> Puesto que ya había junto a Dios una segunda persona, su Verbo, y una tercera, el Espíritu en el Verbo [...] Dios hablaba con ellos, con quienes hacía al hombre (Gén 1,26) y a quien lo hacía semejante al Hijo que tenía que revestirse de hombre, y también al Espíritu que tenía que santificarlo; les hablaba como a sus ministros y asistentes, en virtud de la unión de la Trinidad[112].

El texto muestra muy bien la posición del Espíritu en la disposición intratrinitaria. De la misma manera que el Hijo está en el Padre, antes de su salida al exterior, el Espíritu está en el Hijo. Sin embargo, ya forma número junto con el Padre. No hay que aguardar a Pentecostés para admitir su existencia distinta. Esta diferencia del Hijo en el Padre y el Espíritu en el Hijo, intenta resolver la cuestión de que si hay un tercero, no es un segundo Hijo sino el Espíritu. En el texto aparece con toda claridad una de las características de todos los Padres prenicenos: la relación entre la disposición intradivina y su actuación en la economía de la salvación. Al Hijo le corresponde la encarnación, es decir, la manifestación y visibilización del Padre al encarnarse en el hombre y al Espíritu la santificación.

7. Conclusión

En Tertuliano todavía encontramos ciertos rasgos de subordinacionismo del Hijo al Padre y del Espíritu al Hijo: tanto respecto a la voluntad

[110] *Adv. Hermogenem*, 3.
[111] Cf. B. STUDER, *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (Herder, Friburgo 1978).
[112] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 12,3.

creadora de Dios, ya que aunque el Verbo existe con anterioridad a la creación, pero solo con la creación llega a su *natividad perfecta*. Y respecto a Dios mismo. El Hijo procede del Padre, como el fruto de la raíz, o el río de la fuente, pero solo el Padre posee toda la divinidad, mientras que el Hijo, solo una *parte*. Esta expresión de Tertuliano puede inducir a error. Hay que tener en cuenta que él habla de *portio* y de *pars*. Es decir, que en Dios no se produce una división o separación. *Portio* es comunicación, participación, comunión en plenitud. El Padre esencia de Dios es plenitud y capacidad de ser participada, sin que implique separación o división. Por otro lado, Tertuliano quiere expresar que el Hijo no es idéntico al todo. Es distinto respecto al Padre en cuanto al número y a la medida [113]. Una expresión que tiene un cierto sabor subordinacionista.

No obstante, Tertuliano supone un avance considerable en la teología trinitaria, sobre todo en la acuñación del lenguaje. Él tiene una gran importancia en la elaboración del lenguaje en la teología occidental. Señalando *substantia* para lo que es común a los tres, y *persona* para designar aquello que lo distingue. Expresiones que quedarán fijadas en Constantinopla II (543) y que luego sarán fundamentales para significar el carácter paradójico de la teología trinitaria: una sustancia o naturaleza y tres personas. En Tertuliano comienza a fraguar ese movimiento de la economía a la teología. Es decir, de narrar la economía de la salvación a indagar y fundamentar en el interior de Dios. La razón no es otra que salvar la economía de la salvación ante el desafío del monarquianismo de Práxeas, que además de rechazar la economía es la solución fácil y simple al problema de la unidad y trinidad. Poner todo el peso en la unidad, manteniendo los nombres de Padre, Hijo y Espíritu simplemente como nombres del único Dios (Padre). De esta manera se pone en peligro al Dios de la economía, como a la economía de Dios:

> Lo que a Hipólito y a Tertuliano les preocupa es responder a una postura que vacía a Dios en la historia (la identificación crasa y total del Padre con el Hijo). Para deshacer lo que en su opinión desbarata tanto la economía divina como al Dios de la economía, han de elaborar una construcción teológica que desmonte el error de sus adversarios, que garantice la solidez de la economía divina y la verdad del Dios de la economía. Tertuliano insiste en una relación de la Trinidad con la historia, pero sin que se vacíe del todo en la económica: el Padre no es el Hijo, el Padre no se auto-encarna; sin que la economía salvífica produzca la Trinidad, sin que la economía pueda entenderse como un proceso a través del cual Dios realiza diferentes momentos de su ser [114].

La gran aportación de Tertuliano es intuir, frente al modalismo y posteriormente frente al arrianismo, que en Dios mismo hay movimiento, acción, economía y disposición, sin que implique mutación, división, pérdida o mengua de su divinidad (frente a los gnósticos). Dentro de Dios hay actividad, aunque todavía esta actividad sea entendida de forma deficiente (subordinacionismo). Arrio, por ejemplo, un siglo después de él, solo será capaz de comprender que si hay algún tipo de acción en Dios,

[113] Cf. ÍD., *Apologeticum* 21,13.
[114] Cf. G. URÍBARRI, *La emergencia de la Trinidad inmanente,* o.c., 150s.

esta solo puede ser *ad extra*, en la creación o en la historia, y no *ad intra,* dentro de la vida divina.

IV. ORÍGENES: *HYPOSTASIS* DIVINAS Y *TAXIS* INTRATRINITARIA

Con Orígenes llegamos a la teología con más fuerza especulativa realizada con anterioridad al Concilio de Nicea. Él supone un cruce de caminos en la teología. Su teología significó un «cambio irreversible» en la historia de la teología y del pensamiento cristiano. Un final y un comienzo. Llegan hasta él los esfuerzos de la teología del siglo II, llevándola a su consumación con la afirmación de la generación eterna del Verbo y la consistencia de las tres hipóstasis divinas, y desde él parten las teologías posteriores que, subrayando las tres hipóstasis divinas, son comprendidas en una jerarquía y subordinación ontológica (arrianismo). Orígenes ya fue en su época una figura controvertida, y continuó siéndolo en la posteridad. Fue condenado en el Sínodo de Constantinopla II [115]. Sin embargo, los trabajos de H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J, Daniélou, H. Crouzel, han puesto en evidencia la ortodoxia de su fe, rehabilitando así en la práctica su persona y su obra [116]. En realidad, a pesar de esta condena, como ha dicho Hans Urs von Balthasar de forma tan acertada, «no hay en la Iglesia ningún pensador que haya permanecido tan *invisiblemente omnipresente* como Orígenes» [117]. Respecto a su teología trinitaria fundamentalmente la podemos encontrar en el *Tratado sobre los Principios* y el *Comentario al Evangelio de san Juan*. Otras obras importantes son el *Contra Celso* y el *Comentario al Cantar de los cantares*, que se ha convertido (este último) en un clásico y en una fuente permanente para la literatura mística.

1. Regla de fe y teología trinitaria

De la misma manera que Ireneo y Tertuliano, Orígenes hace teología desde la *regla de la fe*. Él se presenta como un testigo de la fe tradicional, denominándose a sí mismo un *vir ecclesiasticus,* es decir, un teólogo arraigado en la tradición apostólica y eclesial. Esta fidelidad a la tradición

[115] Los anatematismos contra Orígenes pueden verse en DH 403-411. Parece que excepto el primero, sobre la preexistencia de las almas (401), los demás errores no pueden aplicarse a su obra, sino más bien a los origenistas (el mundo eterno, la apocatástasis final, el subordinacionismo trinitario). El origenismo no designa el sistema doctrinal de Orígenes, sino una corriente que toma ciertas especulaciones contenidas en el *Perì archón,* pero que separadas del resto y despojadas de su aspecto hipotético son sistematizadas en los s. IV-VI incurriendo en errores e interpretaciones falsas. Cf. A, MEIS, «Orígenes», en DTDC 992.

[116] Como signo del aprecio indiscutible en la Iglesia católica, el *Concilio Vaticano II* lo cita en ocho ocasiones y, posteriormente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* en diez. Benedicto XVI glosó su figura como maestro cristiano en la Audiencia General del 25 de abril y el 2 de mayo de 2007. Cf. BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia* (Ciudad Nueva, Madrid 2008) 57-68.

[117] H. U. VON BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer* (Johannes Verlag, Einsiedeln ^{3}1991) 12.

y a la regla de la fe fue una constante en la vida de Orígenes: «Quiero ser un hombre de Iglesia, y no un fundador de una herejía. Por el contrario, quiero ser llamado según el nombre de Cristo y portar este nombre que es bendecido en la tierra. Y esta es mi gloria: el hecho de, en el Espíritu, llegar a ser llamado cristiano». Ya hemos comentado más arriba que la regla de la fe son los principios fundamentales del cristianismo, que por otro lado nos hablan de su fidelidad en su estructura fundamental, como se expresa en los tres artículos y su creatividad en la formulación concreta, como podemos apreciar si comparamos las anteriores de Ireneo y Tertuliano. He aquí la regla de fe desde la que parte Orígenes:

> He aquí la verdad que nos ha sido transmitida claramente por la predicación apostólica. En primer lugar, único es Dios que ha creado y ordenado todas las cosas, que de la nada ha hecho existir el universo; Dios desde la primera creación del mundo, Dios de todos los justos: Adán, Abel, Set, Enós, Enoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac, Jacob, los Doce Patriarcas, Moisés, los profetas; este Dios en los últimos tiempos, como había prometido antes por medio de los profetas, ha enviado al Señor Jesucristo, para llamar primeramente a Israel y después a los gentiles después de la infidelidad del pueblo hebreo. Este Dios justo y bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, ha dado la ley, los profetas, los evangelios: Él es el Dios de los Apóstoles, del Antiguo y del Nuevo Testamento. En segundo lugar, Jesucristo, el cual ha venido, ha nacido del Padre antes de toda criatura. Él, después de cooperar como ministro del Padre en la creación del universo, por su medio, de hecho, han sido hechas todas las cosas, en los últimos días, anonadándose se ha hecho hombre, se ha encarnado, aun siendo Dios. Ha asumido un cuerpo semejante a nuestro cuerpo, diverso solo en cuanto nacido de la Virgen y del Espíritu Santo. Jesucristo ha nacido y ha padecido realmente, no en apariencia; ha muerto realmente con la muerte común a todos; y realmente ha resucitado de entre los muertos; después de la resurrección y de haberse entretenido con los discípulos, ha ascendido. *Finalmente,* [los apóstoles] asociaron el Espíritu Santo en honor y dignidad al Padre y al Hijo. A propósito de esto no está claramente precisado si es engendrado o ingenerado; si también él tenga que ser considerado hijo de Dios o no: tales cuestiones deben profundizarse, en cuanto sea posible, según la Sagrada Escritura y con un agudo examen. Por otro lado, en la Iglesia se profesa con la máxima claridad que el Espíritu Santo ha inspirado a todos los santos profetas y apóstoles, y que no ha habido un Espíritu en los antiguos y otro distinto en aquellos que han sido inspirados con la venida de Cristo[118].

El texto tiene una estructura trinitaria. Está dividido en tres artículos correspondientes a cada una de las personas divinas. En el artículo referido al *Padre*, subraya la unicidad de Dios (monoteísmo), ya sea para contrarrestar el politeísmo como el gnosticismo, y su función creadora. Orígenes profesa la identidad del Dios justo del Antiguo Testamento con el Dios bueno del Nuevo Testamento; la identidad entre el Dios creador y el Padre de nuestro Señor Jesucristo, en clara alusión a las tesis gnósticas que distinguían a uno del otro y subordinaban el primero al segundo.

[118] ORÍGENES, *De Prin.* I, Prefacio, 4.

En el segundo artículo referido a *Jesucristo* se puede percibir un triple frente herético: por un lado el *modalismo* (nacido del Padre antes de toda criatura). Hay que tener en cuenta que en este momento no se distingue entre engendrado *(gennetós)* y creado *(genetós)*. Esta distinción se aclarará con la controversia arriana y el Concilio de Nicea. Dios es Padre con anterioridad a su función creadora. El Hijo tiene una consistencia propia. Más adelante llegará a afirmar por primera vez que es «engendrado eterna y permanentemente por el Padre» [119]; en segundo lugar el *adopcionismo*, al afirmar con claridad que el Hijo, habiéndose hecho hombre, permanece como Dios; y por último, el *docetismo gnóstico,* al insistir en que su encarnación y pasión no ha sido en apariencia, sino realmente. En su referencia al Hijo se percibe un cierto subordinacionismo. Orígenes habla del Hijo como cooperador y ministro del Padre en la creación del universo. Más adelante veremos que para Orígenes, solo el Padre es *Theós,* es *autotheós,* es la fuente y el origen ontológico de la divinidad del Hijo y del Espíritu. Una afirmación que no tiene que ser entendida necesariamente en sentido subordinacionista, sino una manera de ser fiel a la historia de la salvación y una forma de garantizar la unidad dentro de la Trinidad.

El tercer artículo está referido al *Espíritu.* Orígenes ha sido el primero en formular claramente una teología del Espíritu Santo, afirmando su igual dignidad ■ las otras dos personas y apuntando a uno de los problemas que se encontrarán los teólogos al pensar al Espíritu procedente de Dios. Si el Hijo procede de Dios como generado, siendo Hijo, ¿el Espíritu es un segundo hijo de Dios o no? Aquí Orígenes muestra de forma concreta lo que es un principio fundamental de su teología. Se parte de lo que es común y recibido por parte de la tradición apostólica y eclesiástica, que en este caso sería la afirmación de la igual dignidad del Espíritu respecto del Padre y del Hijo; y se deja para la reflexión teológica la cuestión abierta del modo concreto de la procedencia o generación del Espíritu [120]. El Espíritu está asociado al Padre y al Hijo en honor y dignidad. Orígenes vuelve a subrayar la unidad entre la profecía del AT, inspirada por el Espíritu, y la del NT, en sentido claramente antignóstico. Es el mismo Espíritu el que inspira a los profetas (AT) y a los apóstoles (NT). «Igualmente que hay un único y mismo Dios y un único y mismo Cristo, hay un único y mismo Espíritu Santo, que estuvo con los profetas y los apóstoles, es decir, en aquellos que creyeron en Dios antes de la venida de Cristo y en aquellos que por medio de Cristo encontraron refugio en Dios» [121].

2. Tres *hypóstasis* en un esquema jerárquico

La teología trinitaria de Orígenes supone un avance en la teología de los Padres. Afirma sin ninguna ambigüedad la divinidad del Logos, su generación eterna y, por fin, desarrolla con claridad una teología del Es-

[119] Ibíd., I,2,4; IV,1.
[120] Cf. ibíd., I,3. Orígenes habla de teología en ejercicio.
[121] Ibíd., II,7,1.

píritu Santo, preguntándose por la forma de su procedencia del Padre, para que no sea confundido con un segundo hijo o una criatura. Pero junto a estos avances tenemos que tener en cuenta que esta teología la articula dentro de un sistema de pensamiento muy influenciado por la filosofía neoplatónica. Es decir, que a pesar de que en su teología trinitaria Orígenes hace una apuesta fuerte y decidida por subrayar la consistencia personal de cada una de las *hypóstasis*, esta está realizada dentro de un esquema fuertemente jerárquico y subordinacionista. Esta es la razón por la que la interpretación de la teología trinitaria de Orígenes tendrá un papel significativo en el siglo IV en torno a la generación del Hijo y la así llamada controversia arriana, aunque esto no signifique que Orígenes sea el padre del subordinacionismo ontológico del siglo IV o que Arrio tenga una influencia directa de la teología de Orígenes[122].

a) *El Padre*

El *Padre* está en la cima de esta jerarquía. Él es la fuente *(pegé)* y la meta de toda la existencia. Él es la mónada *(mónas)* y la hénada *(hénas)*. Dios es simplicidad y unidad absolutas, sustancia indivisible y eterna. Solo él es Dios en sentido estricto. Él es el *autotheós*, pues es el único no engendrado o ingénito. Él es la fuente de la divinidad (monoteísmo), de quien el Logos y el Espíritu reciben la divinidad por participación o comunicación según la esencia. Ahora bien, este ser la fuente y el origen no le hace comprender al Padre en sentido absoluto, sin ninguna referencia al Hijo. «Dios ha sido siempre Padre, teniendo siempre al Hijo unigénito, que según lo expuesto anteriormente es llamado también Sabiduría»[123]. Por lo tanto, aunque Orígenes nos hable de que el Padre es el origen y la fuente, implícitamente nos está diciendo que el Padre no puede ser entendido sin referencia al Hijo (un argumento que Orígenes no desarrolla pero que será importante en torno a Nicea y Constantinopla). Pero más aún, al unir el título de Hijo con el de Sabiduría, intenta resolver a su vez el problema de la eternidad del mundo:

> Esta sabiduría es la sabiduría con la que Dios se alegraba habiendo creado el mundo, de donde se entiende que Dios siempre se alegra. Ahora bien, en esta sabiduría, que estaba siempre con el Padre, estaba siempre contenida, preordenada bajo forma de ideas, la creación, por lo que no ha

[122] El papel desempeñado por la teología de Orígenes en la controversia arriana es afirmado, por los historiadores desde que Epifanio de Salamina ■ finales del s. IV señaló ■ Orígenes como una de las fuentes de la teología de Arrio. La herencia de Orígenes fue importante en los debates teológicos al inicio del s. IV. No obstante, los historiadores actuales prefieren matizar esta relación. Para estos no puede hablarse de una influencia directa, pues Orígenes no es realmente una fuente directa de su teología. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975) 11-22; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God* (T&T Clark, Edimburgo 1988) 62-70; L. AYRES, *Nicaea and its legacy* (Oxford Univ. Press 2004) 20-30.

[123] ORÍGENES, *De Princ.* I,4,4.

habido ni siquiera un momento en el que la idea de lo que había de ser creado no existiera en la sabiduría[124].

b) *El Hijo*

El Hijo es presentado fundamentalmente como el mediador e intermediario entre la unidad de Dios y la multiplicidad de las criaturas *(De Princ.* I,2,8). Ya el último texto nos presentaba al Hijo como Sabiduría, como el lugar en donde residen las ideas, como el lugar del mundo inteligible, desde las cuales después es creado el mundo en concreto. El Hijo es *Unigénito* e imagen de Dios invisible (imagen de la bondad, pero no el bien en sí) y *Primogénito* de toda la creación. De esta forma se manifiesta su doble relación al Padre y al mundo, y se representan las diversas cualidades del Verbo, tanto en su ser eterno como en su encarnación.

El Hijo es Hijo de Dios por naturaleza, no por adopción. Este Hijo es engendrado por el Padre, una generación inefable que no acontece por emanación *(prolatio)* ni escisión de la sustancia paterna. Orígenes afirmará explícitamente, por primera vez, que esta generación es *eterna y perpetua* «como de la luz es engendrado el resplandor». Esta imagen del resplandor y de la luz había sido anticipada en cierta medida por Justino, con su imagen del sol y el rayo[125], y en Tertuliano[126]. Sin embargo Orígenes sitúa esta imagen en una perspectiva escriturística citando 1 Jn 1,5 (Dios-luz) y Heb 1,3 (esplendor de la gloria del Padre). El Padre, en cuanto genera y da consistencia al Hijo, es su origen ontológico, que no cronológico, ya que esta generación no puede ser situada en el tiempo, sino en un presente eterno. Se produce a cada instante y de forma continua. La eternidad no es un tiempo sin comienzo ni fin, sino la concentración de todo en un único instante[127]. Por esta razón no ha habido ningún momento en el que el Padre no haya existido. Dios siempre ha sido Padre.

Orígenes ofrece dos tipos de argumentos. Uno de base escriturística y otro de corte teológico-especulativo. Respecto al primero se basa en tres textos bíblicos: El primer texto es de Prov 8,25b donde la Sabiduría dice de sí misma «me engendra»[128]. El segundo se refiere a Sal 2,7b y a la expresión que en el NT había sido entendida en relación con la resurrección del Hijo por parte del Padre: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy». Orígenes y después toda la teología patrística lo entenderán en referencia a la generación eterna del Verbo. Donde ese adverbio, «hoy», no hay que entenderlo en sentido temporal, sino como una modalidad propia del ser divino en la misma línea que dirá después Agustín al afirmar que «Tu hoy es eternidad». Y, en tercer lugar, desde Heb 1,3 donde se afirma que

[124] Ibíd., I,4,4.
[125] JUSTINO, *Diálogo* 61,128.
[126] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 8,5.
[127] En este sentido, como dice W. Kasper, la preexistencia de Cristo no hay que entenderla como «una prolongación del tiempo hasta introducirlo en la eternidad, sino de una fundamentación de la historia de la salvación en la eternidad de Dios» W. KASPER, *Jesús el Cristo* (Sígueme, Salamanca 1976) 213.
[128] ORÍGENES, *De Princ.* I,2,2.

el Hijo es el resplandor de la luz, que es el Padre. El segundo argumento, de corte más especulativo, consiste en afirmar la inmutabilidad de Dios, ya que Dios no puede cambiar, por lo que hay que inferir que él debe de haber sido siempre Padre. El es siempre Padre:

> ¿Qué otra cosa podemos suponer que es la luz eterna sino Dios Padre, de quien nunca se pudo decir que, siendo luz, su esplendor no estuviera presente con Él? No se puede concebir la luz sin el resplandor. Y si esto es verdad, nunca hubo un tiempo en que el Hijo no fuera Hijo. Sin embargo, no será como hemos dicho de la luz eterna, sin nacimiento (parecería que introducimos dos principios de luz), sino que es, por decirlo así, resplandor de la luz ingénita, teniendo ▪ esta misma luz como principio y como fuente, verdaderamente nacido de ella. No obstante, no hubo un tiempo en que no existiera. La Sabiduría, por proceder de Dios, es engendrada también de la misma sustancia divina. Bajo la figura de una emanación corporal, se le llama así: Emanación pura de la gloria de Dios omnipotente (Sab 7,25). Estas dos comparaciones manifiestan claramente la comunidad de sustancias entre el Padre y el Hijo. En efecto, toda emanación parece ser *homoousios,* o sea, de una misma sustancia con el cuerpo del cual emana y procede [129].

c) *El Espíritu*

Orígenes elabora la mejor teología del *Espíritu Santo* anterior a la controversia arriana y al Concilio de Nicea [130]. En su gran obra *De principiis* encontramos tres lugares significativos donde desarrolla de forma extensa una doctrina del Espíritu Santo, aunque este no sea el único lugar donde nos encontremos con importantes afirmaciones en este sentido, como por ejemplo en el *Comentario al Evangelio de Juan.* Él subraya bien la pertenencia del Espíritu al mundo de la divinidad, asociándolo estrechamente al Padre y al Hijo. El Espíritu es la *virtus sanctificans* [131]. Sin embargo, Orígenes todavía tiene dudas sobre el *origen* eterno del Espíritu. Reconoce que no sabe si el Espíritu es *natus* o *innatus* [132] y si hay que considerarlo un segundo Hijo de Dios o no. En un primer momento, expone tres teorías que él conoce:

> Si es verdad que todo se hizo por su medio hay que examinar si también si el Espíritu Santo se hizo por su medio. Pienso que para quien afirma que tiene un origen y pone delante «todas las cosas se hicieron por su medio», tendrá necesariamente que admitir que también el Espíritu Santo se hizo por medio del Verbo, dado que el Verbo es más antiguo que él. Pero para quien no quiera que el Espíritu Santo sea hecho por medio de Cristo, tendrá que llamarlo «sin origen», si es que considera como verdaderas las palabras de este evangelio. Junto a estos dos, uno que admite

[129] ÍD., *Fragm. in Hebr.* (PG 14,1307 BC).
[130] ÍD., *De Princ.* I,3; I,4 (prefacio) y II,7. Cf. C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patrística,* o.c., 100-126.
[131] ORÍGENES, *De Princ.* I,1,3.
[132] Ibíd., pref. 4.

que el Espíritu Santo viene a la existencia por medio del Verbo y otro que supone que es sin origen, habrá un tercero que sostenga que no tiene el Espíritu Santo existencia propia distinta de la del Padre y del Hijo. Sin embargo, si admite que el Hijo es diferente del Padre, una vez que la distinción del Espíritu Santo con respecto al Hijo queda manifiestamente indicada en lo de «si alguno dice una palabra contra el Hijo del hombre le será perdonada, pero quien blasfemare contra el Espíritu Santo no tiene perdón ni en este mundo ni en el futuro» (Mt 12,32; Mc 3,29)[133].

Finalmente, presenta su postura personal:

En cuanto a nosotros, estamos persuadidos de que hay realmente tres *hypóstasis:* Padre, Hijo, Espíritu Santo; y creemos que solo el Padre es sin origen, y proponemos como proposición más verdadera y piadosa que todas las cosas vinieron a la existencia a través del Verbo, y que de todas ellas el Espíritu Santo es la de dignidad máxima, siendo la primera de todas las cosas que han recibido la existencia de *(hypo)* Dios a través *(diá)* de Jesucristo[134].

La solución de Orígenes es considerar que el Espíritu no es una criatura, ya que pertenece a la esfera divina, es la tercera hipóstasis, y por otro lado no es un segundo hijo de Dios, por lo que su procesión o existencia se realiza mediante el Hijo (si no tiene origen, no se podría distinguir del Padre; y si no es a través del Hijo, sería un segundo Hijo). El Espíritu viene después del Hijo, ya que proviene por medio de él. De esta forma, de la misma manera que el Hijo está subordinado al Padre *(autotheós),* el Espíritu le está subordinado al Hijo:

Y tal vez esta es la razón por la que el Espíritu Santo no recibe la apelación de Hijo de Dios: solo el Hijo unigénito es Hijo por naturaleza y origen, mientras que el Espíritu seguramente depende de él, que hace de intermediario en la formación de su persona no solo por lo que respecta al ser, sino también al ser sabio, racional y justo; en una palabra, a todas las otras propiedades que hemos de suponer que posee al participar en las funciones del Hijo[135].

Aclarado el origen, se pregunta por su naturaleza. Interpretando 1 Cor 12 explica el Alejandrino que el Espíritu es la naturaleza de los dones o bien la comunicabilidad de Dios:

Pienso que el Espíritu Santo proporciona, por decirlo así, la materia de los carismas provenientes de Dios a cuantos por causa de él y por participación en él se dicen santos. La materia susodicha de los carismas provendría de la actividad de Dios, sería ministrada por Cristo y tendría propia consistencia en el Espíritu Santo. Lo que me impulsa a creer que esto es así es que Pablo escribe a propósito de los carismas: Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios,

[133] ÍD., *Comentario al Evangelio de Juan* II, 74.
[134] Ibíd. II, 75.
[135] Ibíd. II, 76.

pero el mismo Señor; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios el que lo realiza todo en todos (1 Cor 12,4-6)[136].

3. Conclusión

Con Orígenes ya tenemos una teología trinitaria muy elaborada. Su logro es haber aclarado definitivamente la generación eterna del Hijo, y afirmar explícitamente que no hubo ningún momento en el que el Padre no fuera Padre y, por lo tanto, en el que el Hijo no existiera. Por otro lado, Orígenes parte de una teología trinitaria que tiene su centro de reflexión en las hipóstasis y no es la sustancia divina. Es decir, que es una teología trinitaria que acentúa la Trinidad. Esto no le lleva a no afirmar la unidad, aunque esta parece que se entiende más desde un punto de vista dinámico y moral que sustancial. Esta unidad está garantizada en el Padre, que es la fuente de la divinidad y el origen sin origen. «Orígenes afirma sin reservas la eternidad del Hijo *(De Princ.* I,2,7). Es el resplandor de la luz *(De Princ.* I,2,5). Es distinto del Padre *substantialiter,* hipostáticamente *(De Princ.* I,2,7), y no es una parte del Padre *(De Princ.* I,2,2). Aunque no es el bien sin más, como el Padre *(De Princ.* IV,4,1), no es *autotheós*, sino *deuterotheós (De Princ.* I,2,13)»[137].

El punto de partida del discurso de Orígenes es el Padre. A pesar de que afirma sin ambigüedades que las tres hipóstasis son Dios, en realidad no lo son de la misma manera. El Padre está en el primer lugar *(autotheós)* el Hijo está como intermediario en segundo lugar *(deuterotheós)* —aunque es imagen y resplandor de la sustancia del Padre— y el Espíritu está en tercer lugar como la hipóstasis en la que se produce la comunicabilidad, inhabitación y donación a los hombres (Espíritu como naturaleza de los dones). No obstante, la teología de Orígenes sigue siendo ambigua, a pesar de su avance considerable. Por esta razón se le ha atribuido la paternidad tanto de la herejía arriana, que radicaliza el subordinacionismo de Orígenes, heredero de su influencia neoplatónica, como de la respuesta de Nicea afirmando la generación del Hijo de la misma sustancia *(homoousios)* del Padre.

VI. HERENCIA DE LA TEOLOGÍA PRENICENA

A pesar de las evidentes limitaciones que tiene la teología trinitaria desarrollada con anterioridad a Nicea, que todos de forma unánime han denominado como una teología con fuertes rasgos de subordinacionismo, creo que hay una serie de intuiciones y perspectivas que deben ser asumidas por la teología trinitaria actual.

1. En primer lugar, la relación del misterio de Dios con la creación y el valor universal de la salvación de Cristo (Justino). Una vez aclarada la diferencia entre la acción de Dios fuera de sí (creación) y la acción de

[136] Ibíd.
[137] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca [8]2011) 211.

Dios en sí mismo (generación) realizada por la teología de Nicea, tenemos que volver a establecer una relación entre ambas. Así lo ha realizado la mejor teología a lo largo de la historia tal como podemos ver, por ejemplo, en Tomás de Aquino y Buenaventura en el Medievo y en Rahner y Balthasar en la Modernidad. Tal como pone de relieve la teología actual, la creación solo es posible comprenderla de forma plena en una perspectiva cristológica y trinitaria. La generación del Hijo es la condición de posibilidad de la creación. Esta afirmación que establece la relación sin confusión entre creación del mundo y generación del Hijo nos ayuda a afrontar el delicado tema de la unicidad de la mediación de Cristo y la extensión universal de la salvación de Cristo, presente ya en toda religión, en toda cultura, en todo hombre. Afirmación que los Padres apologistas han sabido mantener muy bien.

2. En segundo lugar, la teología actual ha de asumir la forma como la teología prenicena ha pensado a Dios en su relación con la historia y el valor de la salvación en la carne humana (Ireneo). La teología es obediencia a la economía de la salvación. Y de esta forma ha de evitar su posible tentación de especulación excesiva y de tendencia gnóstica. Pero, al tiempo, una vez que ha establecido esta relación entre Dios y la historia para pensar a Dios, hay que dar a la historia toda su profundidad y relevancia desde la realidad de Dios. Y la primera consecuencia de esta conexión a la hora de entender la historia desde el Dios trinitario es que la historia de la salvación es una en tres momentos esenciales: creación, salvación y consumación. Sin necesidad de hablar de las tres edades o reinos, a la manera de la teología joaquinista, hay que pensar esta historia una en un despliegue trinitario.

3. En tercer lugar, debemos tener en cuenta que la fecundidad y vitalidad de Dios dentro de sí mismo es la base y el fundamento de su acción, vitalidad y fecundidad en la historia (Tertuliano). Partiendo de su acción en la historia *(economía),* debemos remontarnos al ser de Dios *(teología),* para poder afirmar en toda su verdad, radicalidad y hondura la trascendencia de Dios, frente a Práxeas y todo patripasianismo que disuelve el ser de Dios en la historia; y su inmanencia en el corazón de la historia, frente a todo tipo de gnosticismo o dualismo radical que no comprende la inserción de Dios en la creación. La alteridad es divina, es positiva; no es el signo de una pérdida o caída de una unidad original.

4. Por último, el discurso trinitario debe partir de las personas en Dios, como decía Orígenes, desde las hipóstasis. Es una teología que por lo tanto pone en el centro el ser personal en su dinamismo de dar-recibir-donarse. El principio de unidad en Dios no es un concepto, ni de sustancia impersonal, ni de comunión abstracta, sino en el Padre en cuanto es el principio sin principio, pero cuyo ser consiste en ser donación y pura referencia (al Hijo y al Espíritu). La teología clásica nunca ha partido de esta sustancia previa para pensar el ser de Dios. Tanto la teología griega como la latina han tenido en el Padre su punto de partida. Incluso Agustín, a quien habitualmente se le coloca como el iniciador de esta tendencia en la teología latina, tiene en el Padre el centro de su pensamiento trinitario. A partir de la recepción parcial de la teología trinitaria de Tomás de Aquino comenzará esta tendencia que podríamos llamar sustancialista.

CAPÍTULO VIII

RESPUESTAS DEFICIENTES ANTE EL MISTERIO DE DIOS TRINITARIO

BIBLIOGRAFÍA

CURA ELENA, S. DEL, «Modalismo», «Subordinacionismo» y «Triteísmo», en DTDC 916-922; 1311-1317; 1395-1399; GROSSI, V., «Herejía-Hereje», en DPAC I, 1017-1019; KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines* (T&T Clark, Londres-Nueva York [4]2004); MATEO-SECO, L., *Dios uno y trino* (EUNSA, Pamplona 1998) 193-199; SCHEFFCZYK, L., «Formulación magisterial e historia del dogma trinitario», en M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* II (Cristiandad, Madrid [3]1992) 146-152; SIMONETTI, M., «Monarquianos», en DPAC II, 1467; URÍBARRI, G., *Monarquía y trinidad* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1994); YOUNG, F., «Christian Teaching», en F. YOUNG - L. AYRES - A. LOUTH, *Early Christian Literature* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2004) 464-483.

I. SENTIDO DE LA HEREJÍA EN EL DESARROLLO DEL DOGMA TRINITARIO

1. «Es necesario que existan *herejías* entre vosotros» (1 Cor 11,19)

No podemos negar ni ocultar que la herejía ha sido un elemento determinante en la historia del dogma en general y en la historia de la teología trinitaria en particular. La cuestión debatida en la teología actual es cómo debemos comprender estas respuestas deficientes del Misterio de Dios que posteriormente han sido consideradas como herejías.

a) *Relación entre ortodoxia y herejía*

La forma de entender la relación entre historia del dogma e historia de las herejías puede ser variada. En primer lugar, tenemos la comprensión clásica. Esta parte del hecho de que desde el inicio y en el origen está la ortodoxia y solo posteriormente van apareciendo las diversas herejías como desviaciones perversas y malévolas de un sujeto o un grupo debido a su debilidad racional o a la deficiencia de su vida moral. En segundo lugar, tenemos la propuesta de W. Bauer expuesta en 1934[1] que ha producido una auténtica transformación en la comprensión clásica de las re-

[1] Cf. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga [2]1964).

laciones entre la ortodoxia y la heterodoxia[2]. Para el autor alemán es la ortodoxia la que emerge durante el proceso de la definición de la herejía, y no a la inversa. La línea sectaria sería en realidad la que ahora consideramos ortodoxa, que logró imponerse por factores externos a la pureza de la doctrina. Es decir, lo original y el punto de partida de la *teología cristiana* fue la heterodoxia y lo derivado y secundario es la ortodoxia, que finalmente se impone debido a su connivencia con el poder secular. La así llamada ortodoxia sería el triunfo de una facción dentro de una pluralidad radical en el origen, pero que en el fondo es imposible de lograr. El cristianismo en su origen es heterogéneo e irreducible a una ortodoxia[3]. Como dice el patrólogo Ramón Trevijano, «a la interpretación tradicional de un cristianismo eclesiástico, derivación directa del apostólico, que tuvo que afrontar tergiversaciones secundarias de la fe, ha quedado contrapuesta la visión de un cristianismo extremadamente pluralista, según la cual, la ortodoxia fue la línea sectaria que logró imponerse por factores como la organización institucionalizada»[4].

Ninguna de la dos parece ser adecuada del todo. La primera por ser excesivamente simplista y hoy claramente en revisión por los estudios históricos que nos muestran la gran complejidad de los procesos en los que se va cuajando la doctrina cristiana[5]. La segunda postura representada por Bauer, también parece insatisfactoria, ya que si las cosas hubieran sido de esta manera, ¿cómo podríamos juzgar una herejía como tal sino desde lo que denominamos regla de la fe o canon de la verdad? Hay que dar la razón a V. Grossi cuando afirma que «en el cristianismo la dialéctica ortodoxia-herejía era distinta. Al dato original de Jesús de Nazaret se le dio la única lectura posible con garantía suficiente de los testigos directos, aceptados como tales en la comunidad. En esta línea se asentó la ortodoxia; fuera de este surco, señalado luego técnicamente como "apostólico", y sin prescindir de él es como se habló de herejía, que por consiguiente no puede definirse más que en relación con la ortodoxia»[6]. No obstante, cada una de ellas tiene una parte de razón en lo que quieren defender: la primera, más clásica, respecto a la primacía de la ortodoxia; la segunda, respecto a la complejidad de los procesos doctrinales que tantas veces se ven acrisolados y purificados por su relación con la herejía; la relación y enriquecimiento mutuo entre ortodoxia y herejía.

Nosotros preferimos comprender la herejía como una legítima tendencia teológica, al menos en su origen. Legítima porque al inicio parte de una dimensión auténtica de la verdad de la fe. El problema viene más bien por su

[2] D. J. HARRINGTON, «The Reception of Walter Bauer's "Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity" during the last Decade»: *The Harvard Theological Review* 73 (1980) 289-298; L. AYRES, «The Quaestion of Orthodoxy»: *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006) 395-398.

[3] En esta línea hay que situar las monografías de A. FIERRO, *La imposible ortodoxia* (Sígueme, Salamanca 1974); ÍD., *Teoría de los cristianismos* (EVD, Estella 1982).

[4] R. TREVIJANO, *Patrología,* o.c., 67.

[5] A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* (Études Augustiniennes, París 1985); H.-D. ALTENDORF (ed.), *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles* (Ginebra-Lausana-Neuchâtel, 1993).

[6] V. GROSSI, «Herejía-Hereje», en DPAC I, 1017-1019.

absolutización o por la negación que hace de otros elementos que tiene dificultad de integrar en su sistema teológico. Por eso se ha podido decir que la herejía tiene razón, normalmente, en aquello que afirma, ya que recoge una parte esencial del contenido de la fe, especialmente en la forma como históricamente ha llegado a esa verdad, pero no tiene razón en aquello que niega, pues esa parte pertenece también esencialmente al *cuerpo de la verdad.* La teología ha de dar razón de la totalidad, en su complejidad y en su paradoja, sin caer en la tentación de reduccionismos de ningún tipo. El tópico paulino que habla de la necesidad de las herejías podemos comprenderlo como la necesidad histórica que tiene el pensamiento humano de ir acercándose a la verdad completa, cayendo a veces en errores inevitables.

b) *La interpretación de las fuentes*

En esta cuestión también nos tropezamos con el problema de la interpretación de las fuentes de las diferentes doctrinas teológicas. La doctrina considerada errónea nos ha llegado casi siempre solo a través de los textos que copia o refuta, y por lo tanto incompletos, de su contrincante u opositor. Por eso ha surgido siempre esta pregunta: ¿Esas afirmaciones eran realmente las que objetivamente sostenía el personaje? En otros palabras, ¿Marción era realmente marcionita, Práxeas monarquiano, Arrio arriano, Eunomio eunomiano, Pelagio pelagiano? Ya hemos visto que en la historia se han dado procesos de rehabilitación como en el caso de Orígenes, donde desde la amplitud de fuentes que disponemos de él podemos decir que él no fue realmente origenista. Ha habido otros intentos de rehabilitación de algunos teólogos considerados como padres de diversas herejías, así ha ocurrido con Arrio (M. Wiles) y Pelagio (G. Greshake). Independientemente de que estos autores realmente sostuvieran las tesis que sus contrincantes les atribuían, para nosotros es más importante tener en cuenta que la Iglesia consideró erróneo sus sistemas teológicos al percibir que en ellos no se ponía suficientemente de relieve la novedad del misterio de Dios, más allá de que realmente esas tesis la sostuvieran Práxeas, Arrio, etc., o no. Las personas deben ser rehabilitadas en lo que fueron sus verdaderas intenciones y palabras, y cuanto mayor sea el rigor histórico para conocer esos procesos, mejor. Pero también nos tenemos que preguntar con honestidad, por ejemplo, si la Iglesia del siglo IV se hubiera movilizado en Nicea y todo lo que este Concilio significó si no hubiera advertido como una amenaza real para la fe la doctrina cristológica y trinitaria de Arrio. No parece que todas las cuestiones puedan responderse desde el afán de poder y las maniobras políticas subyacentes para permanecer en él. En realidad, aunque no lo parezca, estas tesis son demasiado simplistas.

c) *Herejías implícitas y herejías formales*

Cuando afrontamos este tema, espinoso y delicado, hay que ser consciente de que hay unas herejías explícitamente formuladas y otras, las más

comunes, que son implícita e inconscientemente afirmadas. Más que por exceso en la formulación, por defecto en la comprensión. Desde luego que estas no admiten un juicio condenatorio desde fuera, pero sí una exigencia personal para irlas superando desde una fe razonada e ilustrada, que dé razón de un Dios acogido en todo su misterio y su verdad, sin reduccionismos de ningún tipo. Las herejías nunca están superadas del todo, pues la tentación de absolutización de una parte de la verdad es permanente. Una absolutización de una parte que responde también al continuo riesgo de racionalización que padece la comprensión del misterio de Dios y de la fe cristiana por parte de la razón, que busca siempre su propia presa (H. U. von Balthasar). Y de la razón humana tampoco se ha escapado el misterio de Dios. Esta se resiste a abrirse gratuitamente a la novedad de Dios. Esta novedad de la revelación de Dios en Cristo para la historia humana es una herida abierta y permanente que está llamando siempre a la conversión de nuestro pensamiento para abrirse a toda la altura, hondura y anchura de su misterio.

2. Herejías cristológico-trinitarias

Respeto a las herejías trinitarias, inseparables de las herejías cristológicas, tenemos que mencionar tres fundamentales: monarquianismo, subordinacionismo y triteísmo. Algunos incluyen también el gnosticismo, aunque desde mi punto de vista este sistema teológico supera con creces lo que podemos decir sobre una herejía trinitaria. El problema fundamental de las tres es que no dan razón o bien de la trinidad o bien de la unidad. El problema fundamental hasta hoy ha sido el de la trinidad. Porque el dato primero de la fe cristiana es el monoteísmo, la fe en el único Dios, heredero del judaísmo y del Antiguo Testamento y fortalecida por las amenazas de dualismo gnóstico o del politeísmo pagano.

En estas tres herejías tenemos que distinguir una tendencia legítima dentro de la teología trinitaria, de una herejía explícita. Así podríamos decir que hay un monarquianismo, subordinacionismo y triteísmo ortodoxos, en cuanto son tendencias que subrayan la unidad o la trinidad de Dios, pero sin embargo no niegan ni ponen en duda su polo opuesto. Y otras que sí lo son realmente, pues explícitamente niegan una parte de la verdad dogmática. No obstante, hay que tener cuidado con calificar de una forma prematura los sistemas teológicos de los demás. Estas expresiones son desgraciadamente utilizadas con excesiva profusión acusando al otro de herejía, pero más por falta de comprensión de su sistema teológico que por real negación de una verdad de fe. Así, por ejemplo, la teología occidental acusará a la teología oriental de ser subordinacionista, al pensar la trinidad desde las hipóstasis, en la línea de Orígenes, y esta acusará a aquella de modalista o sabelianista, porque subraya en exceso la unidad, sin dar suficiente consistencia a las hipóstasis divinas. Aquí, como veremos más adelante en el Concilio de Nicea, tenemos un problema de terminología, pues los términos *hypóstasis* y *ousía* eran ambiguos, así como el de *persona (prósopon)*. Acusaciones que en otro orden se siguen dando en los debates contemporáneos.

II. MONARQUIANISMO

El monarquianismo parte de una legítima tendencia teológica que subraya la unidad de Dios y quiere defender, frente al dualismo gnóstico o politeísmo pagano, la fe monoteísta heredada de la fe judía y de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento (Dt 6,4). Esta tendencia se atribuye especialmente a la teología latina occidental dependiente de la escuela romana. El término parece que hay que atribuirlo a Tertuliano[7], quien lo utiliza por primera vez «para designar a Práxeas y a los patripasianos en cuanto asertores, en sentido herético, de la monarquía divina (monoteísmo)»[8]. Esta tendencia teológica, convertida en herejía, afirma que el único Dios es el que llamamos Padre.

Actualmente, los estudios modernos sitúan en esta misma tendencia el modalismo, que afirma la unidad de Dios y la divinidad de Cristo a costa de su verdadera consistencia personal, y el adopcionismo, que afirma el monoteísmo a costa de la verdadera divinidad de Cristo. Los dos están de acuerdo en la solución: la afirmación de un Dios único, aunque el camino para llegar a esta conclusión es diverso. El primero afirmando la divinidad, pero confundiéndolo con el Padre; el segundo negando la verdadera divinidad del Hijo, considerándolo un hombre que por su virtud moral y su ejemplaridad de vida, finalmente, es adoptado como Hijo de Dios.

1. Monarquianismo adopcionista o modalismo dinámico

Entre los creadores de esta corriente herética podemos mencionar a *Teodoto de Bizancio,* conocido como Teodoto el curtidor, quien a finales del siglo II difundió esta doctrina en Roma. De él se dice que difundió la afirmación de que Cristo es un hombre, no es Dios, para atenuar la apostasía en la que había incurrido durante una persecución. De esta forma Teodoto renegó de un hombre, no de Dios[9]. Más conocido es Pablo de Samosata (Siria), natural de esta cuidad y obispo de Antioquía entre el 260-280. Ya en la antigüedad fue considerado el representante más característico del modalismo adopcionista con una cierta tendencia sabeliana, aun cuando no se adhiere explícitamente a ninguna de ellas y desde los fragmentos que nos han llegado de su teología es difícil de juzgar[10]. Pablo continúa la teología del Logos de Ignacio y Teófilo. En esta misma línea afirma que Dios engendró al Logos en función de la creación, cooperando en ella como instrumento del Padre. Este Logos, en cuanto engendrado, es Hijo de Dios y es divino, realmente preexistente, aunque no es subsistente por sí mismo. En este sentido, para Pablo el Logos es Hijo del Padre,

[7] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 3,2; 10,1.
[8] M. SIMONETTI, «Monarquianos», en DPAC II, 1467.
[9] ÍD., «Teodoto de Bizancio (II)», en DPAC II, 2088.
[10] P. NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno* (Studia Ephemerides Augustinianum 87; Roma 2004). Con este estudio el autor ha pretendido superar esta simplificación excesiva del Samosateno tanto antigua como moderna.

«personal, pero anhypostático», una realidad que solo llega a alcanzar en el hombre Jesús, quien le otorga la subsistencia. Sin separarlos, Pablo distingue entre el Logos, que es Hijo de Dios y Cristo, que llega a ser Hijo de Dios gracias a su unión con el Logos. Es verdad que Pablo no es, estrictamente hablando, ni adopcionista ni sabelianista, clichés que han sido utilizados para referirse a su doctrina. Su teología es más compleja, pero es obvio que en él no encontramos afirmada una consistencia personal del Hijo antes de la encarnación, ni una identidad personal entre el Logos y Cristo.

Hilario, Atanasio y Basilio Magno se refieren a él y al uso que hacía del termino *homoousios* para explicar la relación entre el Verbo y el Padre, rechazado en el Sínodo de Antioquía en el 268 por las connotaciones modalistas, sabelianas y materialistas del término [11]. El Verbo es *homoousios* del Padre, es decir, el Verbo preexistente no tiene una diferencia hipostática respecto a Dios Padre. Más allá de la controversia en torno al uso real o no de este término por Pablo de Samosata, este dato es importante porque cuando Nicea confiese frente a Arrio que el Hijo es *homoousios tò Patrí,* es decir, consustancial al Padre, lo utilizará en un sentido diverso (de la misma sustancia), aunque este antecendente inducirá a interpretaciones erróneas en la perspectiva modalista (Marcelo de Ancira) y a las dificultades concretas en torno a la recepción de este término como expresión de la fe de Nicea.

2. Monarquianismo modalista

Sus representantes más significativos son Noeto, a quien se enfrenta la teología de Hipólito [12]; Práxeas, quien sigue la doctrina monarquiana de Noeto introducida en Roma por Epígono y Calixto, y que será rebatido por Tertuliano; y, finalmente, Sabelio, quien en oposición a la teología trinitaria de Orígenes y su escuela difundió el monarquianismo patripasiano por las regiones de Libia y Egipto. Debido a este último, esta doctrina también es denominada como sabelianismo a partir del siglo III [13].

Mientras que los dos primeros se refieren a la relación entre el Padre y el Hijo, solo Sabelio amplía su doctrina modalista hasta la tercera persona. Su tesis fundamental es que el único Dios se ha manifestado en la historia en tres momentos fundamentales: como Padre en la creación, como Hijo en la encarnación y como Espíritu en la santificación. Hasta aquí no habrá problema con su afirmación, pero la dificultad viene cuando dice que el Padre, Hijo y Espíritu son una única *hypóstasis* o *prósopon*. Dios, mónada simple e indivisible, constituye con el Hijo una persona única. Esta persona única *(hyiopátor)* se revela al mundo creado como legislador (Padre), en el NT como redentor (Hijo) y, desde Pente-

[11] Cf. M. Simonetti, «Pablo de Samosata», en DPAC II, 1638-1639. M. Dalmáu, «El *homoousios* y el Concilio de Antioquía de 268»: *Miscelánea Comillas* 34-35 (1960) 323-340; P. Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios,* o.c., 443-453.

[12] Hipólito, *Contra Noeto.*

[13] Cf. M. Simonetti, «Sabelio - Sabelianos», en DPAC II, 1921-1922.

costés, se revela como santificador (Espíritu) de forma sucesiva y «constituyen tres aspectos, virtualidades, modalidades, como tres nombres de un mismo ser; modalidades que son transitorias, duran únicamente lo que dura su actuación, en un movimiento de despliegue y de repliegue divino» [14].

Los monarquianos más moderados admitirían que son tres *prósopa* (máscaras) que el único Dios ha ido asumiendo para manifestarse a lo largo de la historia de la salvación. Pero en realidad estaríamos en el mismo problema: no hay Trinidad real en sí mismo, sino que es solo manifestativa. No se da una Trinidad simultánea y eterna, sino que es sucesiva y temporal. En realidad no existe más que una trinidad económica, sin tener su correspondencia o identidad con la inmanente.

En esta misma línea modalista tenemos que mencionar a Marcelo de Ancira [15] en el siglo IV. Participó en el Concilio de Nicea, aunque sus tesis no fueron seguidas por el resto del episcopado debido al recelo de los obispos orientales. Se convirtió en uno de los mayores defensores del *homoousios* niceno, una defensa excesiva, por exagerada y extrema. Aunque su monarquianismo radical es distinto del de Sabelio, representa un extremo de la teología occidental que no subraya con suficiente claridad la trinidad de las personas en Dios. Para él Dios es una mónada indivisible, una única *ousía* e hipóstasis, que en la creación y encarnación se convierte en díada y con la efusión del Espíritu se transforma en tríada. Rechaza la teoría origeniana del Logos y del Espíritu como hipóstasis distintas de Dios, pues para él esto significaría romper la unidad y caer de nuevo en el politeísmo. Logos y Espíritu son más bien *dynamis* divinas que salen de Dios para actuar en la creación y en la salvación y que al final, cuando todo sea consumado, se reintegrarán en la única mónada divina. Parece que la expresión del Credo de Constantinopla: «su reino no tendrá fin», tiene como trasfondo esta problemática [16]. La postura de Marcelo resultaba ortodoxa para los obispos occidentales, herederos de un trinitarismo económico a la hora de pensar la trinidad en Dios (siguiendo la línea de Justino, Ireneo y Tertuliano), no tanto para los obispos orientales, especialmente los partidarios de Eusebio de Cesarea [17], formados en la teología origeniana. La doctrina de Focino, discípulo de Marcelo, será condenada en el Concilio de Sirmio en el 351.

En la actualidad, se ha caracterizado de modalista la cristología funcional de O. Cullmann [18], la teología trinitaria experiencial de C. La Cugna [19] *(Dios por nosotros)* y la teología trinitaria de la revelación de

[14] S. DEL CURA, «Modalismo», a.c., 919.

[15] Cf. Ch. KANNENGIESSER, «Marcelo de Ancira», en DPAC II, 1350s1

[16] S. DEL CURA, «Modalismo», a.c., 919.

[17] J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines,* o.c., 240-241.

[18] O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1997) 413s. Un juicio crítico ponderado puede verse en H. DE LUBAC, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1988) 100-110. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología,* II (BAC, Madrid 2006) 578-580.

[19] C. M. LACUGNA, *God for us. The Trinity and Christian Life* (Harper, San Francisco 1993). Sobre la deficiencia de su propuesta cf. C. E. GUNTON, *The promise of the Trinitarian theology* (T&T Clark, Edimburgo [2]1997) xviii-xxi.

K. Barth *(Seinsweise: modos de ser)* y K. Rahner *(Subsistenzweise: modos de subsistencia)*. Pero para ser honestos, más que de herejías en sentido estricto, tenemos que pensar en sistemas de pensamiento teológico que no subrayan suficientemente, bien la trinidad inmanente, en el caso de los dos primeros, por miedo a un proceso de ontologización, helenización y abstracción del cristianismo; bien las personas o la pluralidad en Dios, en el caso de los segundos.

No faltan autores en la actualidad que vuelven a proponer la tesis avanzada ya hace casi un siglo por A. von Harnack: el modalismo como la auténtica y verdadera fe cristiana, la fe de los sencillos[20]. Solo después fue modificada y complicada por la teología de los apologistas y su teología del Logos *distinto de Dios* y la construcción dogmática posterior. G. Bardy ya respondió en 1929 al gran teólogo protestante que esta tesis no se puede sostener desde el punto de vista histórico. El monarquianismo modalista es una doctrina de finales del siglo II y principios del III, en la que encuentran su expresión técnica en el modalismo sabeliano y se alimentan los modalismos posteriores.

Pero no solo es un problema de precedencia histórica, sino de profunda razón teológica y salvífica. El modalismo disuelve la Trinidad divina en una realidad simplemente manifestativa, donde el Padre, el Hijo y el Espíritu solo tendrían sentido como mero lenguaje formal y como una pura construcción del pensamiento humano. Sin embargo, de esta forma ni se respeta el misterio de Dios, ni se afirma la verdad de su encarnación en la historia; por lo tanto, del fundamento de nuestra salvación. «La historia de Jesús solamente es salvífica y liberadora si es realmente historia del Dios trinitario [...] Formulado en lenguaje técnico: solamente si hay correspondencia recíproca y una identidad real entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. [Esta] es la verdad irrenunciable que quieren garantizar las formulaciones dogmáticas mediante la expresión “tres personas trinitarias”»[21].

III. SUBORDINACIONISMO

El subordinacionismo es junto con el monarquianismo la otra gran tradición teológica que existía en el siglo IV para pensar a Dios en la relación entre unidad y trinidad. Si el monarquianismo es defendido, aunque no exclusivamente, por la teología occidental, el subordinacionismo tiene más relevancia en la teología oriental. En principio es una reacción legítima frente a ciertas exageraciones del monarquianismo sabeliano. «Con el término *subordinacionismo* se designa una postura cristológico-trinitaria que tiende a hacer de Cristo una realidad inferior y subordinada al Padre, así como del Espíritu una realidad subordinada a Cristo»[22].

[20] Así nos parece entender la tesis fundamental de R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios* (Trotta, Madrid 2009). Cf. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre la obra «Jesus Symbol of God» del P. Roger Haigt, S.J.*, en *Documentos. 1996-2007* (BAC, Madrid 2008) 757-766, esp. 762-763 (n.17-18).

[21] S. DEL CURA, «Modalismo», a.c., 921.

[22] ÍD., «Subordinacionismo», a.c., 1311.

También como en el monarquianismo incluye diversas tendencias, desde el subordinacionismo de los Padres apologistas que entendieron la generación del Logos en relación con la voluntad creadora de Dios, hasta la doctrina arriana del siglo IV que hace del Hijo un Dios de segunda categoría, pasando por la comprensión del despliegue de las personas divinas en Tertuliano o la *taxis* u orden intradivino en Orígenes. Incluso, el antes mencionado monarquianismo adopcionista podría ser considerado también una forma de subordinacionismo, pues, admitiendo la persona del Hijo, se afirma de él que es un simple hombre, divinizado por la *dynamis* divina en el bautismo y en la resurrección. No todas ellas son necesariamente heterodoxas.

Esta forma de comprender la Trinidad toma como punto de partida que el Padre es fuente y origen de la Trinidad, de las personas del Hijo y del Espíritu. En esta tendencia teológica se quieren subrayar las hipóstasis divinas, pero sin alterar el orden intradivino que da una primacía *lógica* al Padre, pues él es el principio y fuente de la unidad. El subordinacionismo asume la centralidad y primacía histórico-salvífica que aparece en la revelación del Nuevo Testamento y en la práctica litúrgica. Pero mientras aquí nos encontramos todavía en el ámbito de la doctrina ortodoxa, el problema es cuando uniéndose a un esquema neoplatónico se establece una jerarquía ontológica en el seno mismo de la Trinidad, otorgando al Padre lo más alto de la escala como mónada divina invisible e incomprensible y al Hijo y al Espíritu como intermediarios entre el Dios divino y el mundo creado. Este subordinacionismo termina en el arrianismo. Arrio llegará a un subordinacionismo ontológico que niega la divinidad de Cristo por una mala utilización del esquema que utilizaba la cristología alejandrina para comprender la forma de la unión entre el Logos de Dios y la naturaleza humana: el llamado esquema *Logos-sarx* (Jn 1,14). Al comprender la unión del Logos directamente con la carne humana, sin pensar en una humanidad íntegra, con alma y cuerpo, se aplican las afirmaciones sobre la mutabilidad y debilidad de Dios directamente al Logos y no a Jesús encarnado, por lo que la conclusión es obvia: el Logos, al ser mudable y manifestar debilidad, no puede ser Dios verdadero.

Con el subordinacionismo soteriológico de los apologistas y otros autores cristianos se intenta dar razón del monoteísmo cristiano y la presencia progresiva de Dios en la historia, desde la creación a la encarnación. De esta forma se salvaguardaba la trascendencia de Dios (invisibilidad del Padre) a la vez que su real inmanencia salvífica en la historia (visibilidad de Cristo). El problema ahora es cristológico. Quien es mediador en la creación, en la revelación y en la salvación de Dios ¿es un intermediario de Dios comprendido como un ser intermedio entre Dios y el mundo, sin ser plenamente ni lo uno ni lo otro? O, por el contrario, ¿ese mediador puede realizar esa mediación porque personalmente es Dios verdadero y hombre verdadero? El Hijo es mediación para la inmediatez con Dios o es una mediación que en el fondo nos aleja de él. En el Hijo, Dios se hace carne y se hace visible o en él se nos oculta y aleja. Aquí está el núcleo de la cuestión del subordinacionismo.

El subordinacionismo merece un juicio diversificado. Una cosa es el soteriológico de los Padres apologistas, y otra muy distinta el de Arrio,

condenado en el Concilio de Nicea. De igual forma que el modalismo y el triteísmo, esta doctrina es un riesgo permanente y una tentación para la teología. Actuales cristologías que consideran a Jesús un profeta revolucionario, judío marginal, filósofo cínico, sin querer entrar en la cuestión de su identidad divina, y considerando como un resto mitológico la encarnación de Dios, son en realidad unas nuevas formas de subordinacionismo, que no dan razón de la novedad de la aparición de Dios en la historia, en la carne humana. El núcleo central de la fe cristiana se encuentra en la implicación mutua entre cristología y trinidad. Ya vimos cómo la Comisión Teológica Internacional hablaba de una nueva separación entre cristología y trinidad en algunas cristologías contemporáneas, especialmente en el campo del diálogo interreligioso, que subrayan con radicalidad un agnosticismo teológico y una encarnación de Dios entendida en sentido mitológico o simbólico[23].

Hasta qué punto Dios está implicado en la historia y en la vida de Jesús es la cuestión central a la que tiene que responder todo tipo de subordinacionismo ontológico. «Por esta razón es necesaria una cristología que, partiendo de la realidad histórico concreta, de su verdad y su consistencia humana (cristología ascendente), integre también la perspectiva que viene de Dios, de arriba (cristología descendente)»[24].

IV. TRITEÍSMO

Llamamos triteísmo a la tendencia teológica que subraya la trinidad de las personas hasta tal punto que tiene el riesgo real de estar afirmando en realidad tres dioses. En esta expresión, más que designar una doctrina trinitaria real, es una acusación que será utilizada como arma arrojadiza para desacreditar la teología del contrincante. Es utilizada por primera vez en la llamada controversia de los dos Dionisios[25]. En la *Carta de Dionisio de Roma a Dionisio, obispo de Alejandría,* se describen como insuficientes tanto la doctrina de Sabelio, que dice «que el mismo Hijo es el Padre y viceversa, como aquellos, por el contrario, que predican, en cierto modo, tres dioses»[26]. Posteriormente la expresión es utilizada por los eunomianos o macedonianos contra la teología de los Capadocios, que perfeccionaron hasta el máximo la teología de las hipóstasis de Orígenes, borrando todo tipo de subordinacionismo y elaborando una auténtica teología trinitaria que da razón tanto de la unidad como de la trinidad. Finalmente aparece de nuevo en la controversia monofisita del siglo VI. Juan Filóponos, al establecer una confusión entre *physis* e *hypóstasis* en al ámbito de la cristología, lo trasvasa a la teología trinitaria, afirmando de esta forma un verdadero triteísmo. En la época medieval vuelve a ser utilizado para designar la doctrina de Roscelino y de Joaquín de Fiore, con

[23] Cf. G. GÄDE, «Theozentrisch oder christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht»: *Theologie und Philosophie* 81 (2006) 1-20.

[24] S. DEL CURA, «Subordinacionismo», a.c., 1316.

[25] Cf. DIONISIO DE ROMA, «Carta a Dionisio, obispo de Alejandría», en DH 112-115.

[26] Ibíd., DH 112.

su tesis de las tres edades y su comprensión del despliegue de la Trinidad en la historia y la afirmación de una unidad moral.

En este contexto tenemos que mencionar a los teólogos Karl Barth y Karl Rahner. Ambos propusieron un cambio en la terminología tradicional, en concreto respecto al concepto de persona, ya que según ellos, debido al giro antropológico de la modernidad, si seguimos utilizando este concepto tendríamos un peligro real de caer en un triteísmo. Si persona es un sujeto auto-consciente, hablar en Dios de tres personas llevaría necesariamente a hablar de tres sujetos y de forma implícita de tres dioses. Si sus teologías, por el contrario, fueron acusadas de caer en un cierto modalismo, porque no daban suficiente relieve a las personas y a la alteridad dentro de Dios[27], actualmente las doctrinas trinitarias de Moltmann, Boff, Pannenberg y Greshake dejan en alguna de sus formulaciones algún rasgo de triteísmo, al no aclarar con suficiente garantía la unidad ontológica de Dios, no solo histórica, dinámica o moral.

Como podemos apreciar, no es fácil dar razón adecuada de la trinidad y de la unidad de forma radical e igualmente originaria. Y menos aún si a la vez se trata de dar razón del acontecimiento salvífico llevado a cabo por un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En esta línea se está trabajando hoy desde la idea clásica de la *unidad perijorética* como camino menos inadecuado[28].

V. CONCLUSIÓN

1. El estudio de las doctrinas heterodoxas no quiere ser ningún juicio moral sobre los autores que las han sostenido o las tendencias teológicas que puedan tener algo de ellas en la actualidad. Nuestro interés es mostrar cómo el pensamiento es histórico, también el pensamiento teológico, y cómo guiados y asistidos por el Espíritu nos vamos acercando hacia la verdad completa. No se trata, por lo tanto, de ofrecer un plano para ir a la búsqueda obsesiva de herejías en la teología contemporánea y en la vida eclesial. Sino unas claves sencillas para conocer más profundamente la teología cristiana en sus orígenes, con sus logros y aciertos, con sus límites y fracasos, para aprender así dónde están los problemas fundamentales que se tienen que tratar siempre a la hora del enfrentarse a la comprensión del Dios cristiano. La revelación de Dios en su Palabra y en su Espíritu siempre será una invitación para que la razón humana se abra a la novedad del misterio de Dios, desde el que se ilumina el misterio último de la realidad, la vocación definitiva del hombre y el destino del mundo.

2. Monarquianismo, subordinacionismo y triteísmo no dan razón suficiente del misterio de Dios revelado en Jesucristo. Se quedan cortos y su visión es limitada. Pues o bien dejan a un Dios aislado de la historia de los

[27] Sobre esta discusión entre K. Rahner y J. Moltmann, cf. R. Miggelbrink, «Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion», en A. Raffelt - B. Nichtweiss (eds), *Weg und Weit. Festschrift für Kard. Lehmann* (Herder, Friburgo 2000) 279-295.

[28] Cf. S. del Cura, «Triteísmo», a.c., 1395-1399.

hombres, feliz en su silencio inaudito y en su misterio incomprensible, o le hacen partícipe del ritmo de la historia de tal forma que ese Dios deja de serlo por pérdida de su libertad y trascendencia. ¿Tendremos que estar siempre esperando a la revelación de un dios extraño, ajeno a nuestra vida y nuestro mundo? ¿Podemos conformarnos con un Dios que en el fondo no es más que una simple proyección de nuestros proyectos y de nuestra historia, que ha dejado de ser Santo?

3. La teología trinitaria comienza con la pregunta crucial que Jesús hace a sus discípulos: ¿Vosotros quién decís que soy yo? Es decir, la pregunta por la *naturaleza* de Cristo. Y aquí estas dos preguntas son cruciales para la comprensión del misterio de Dios y del mundo: En él, ¿no estamos más que en el horizonte de una posible relación entre Dios y el mundo en la que Dios queda totalmente ajeno a él (subordinacionismo, adopcionismo), o incluso fagocitado en él (modalismo)? O ¿es posible una relación de Dios auténtica y verdadera con la realidad creada, que incluya la posibilidad de la encarnación, y que ella signifique la divinización y plenificación de esa realidad, sin que ambos, Dios y el mundo, pierdan y desaparezcan en su propia identidad? Solo desde la comprensión de un Dios trinitario es posible responder afirmativamente a la segunda cuestión, que da razón de la revelación de Dios en la historia de la salvación y de su necesario fundamento en la Trinidad inmanente.

CAPÍTULO IX

LA TEOLOGÍA TRINITARIA EN EL SIGLO IV: ARRIANISMO, NICEA I Y TEOLOGÍA PRO-NICENA

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Discursos contra los arrianos.* Ed. de I. Ribera Martín (Ciudad Nueva, Madrid 2010); ÍD., *Sobre la encarnación del Verbo.* Ed. de J. C. Fernández Sahelices (Ciudad Nueva, Madrid ²1997); ÍD., *Lettera agli Antiocheni.* Introd., testo, trad. e commento di A. Segneri (EDB, Bolonia 2010); ÍD., *De Decretis Nicaenae synodi.* Ed. de H. G. Opitz (Athanasius Werke II/1; De Gruyter, Berlín-Leipzig 1934) 1-45; HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad.* Ed. de L. F. Ladaria (BAC, Madrid 2000).

Estudios: ANATOLIOS, K., *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine* (Backer Academic, Michigan 2011); AYRES, L., *Nicae and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford University Press, Oxford 2004); ÍD., «Articulating identity», en F. YOUNG (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2004) 414-463; BEHR, J., *Formation of Christian Theology. The Nicene Faith* (ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 2004); COURTH, F., *Handbuch der Dogmengeschichte. Trinität in der Schrift und Patristik* (Herder, Friburgo B. 1989) 110-118; GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 393-454; HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God* (T&T Clark, Edimburgo 1988); KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1980) 247-275; LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Secr. Trinitario, Salamanca ⁴2010) 247-290; ORTIZ DE URBINA, I., *El Símbolo niceno* (Instituto Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1947); SESBOÜÉ, B. - MEUNIER, B., *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IVᵉ siècle* (Cerf, París 1993); SESBOÜÉ, B., «La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo», en B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI (eds.), *El Dios de la salvación* (Secr. Trinitario, Salamanca 1996) 187-207; SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1975); TORRANCE, T. F., *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (T&T Clark, Edimburgo 1988); WILLIANS, R., *Arrio. Herejía y tradición* (Sígueme, Salamanca 2010).

El siglo IV es el siglo más decisivo para el desarrollo de la teología trinitaria. En este siglo nos encontramos con acontecimientos fundamentales que, a pesar de la diferente posibilidad de interpretación, todos coinciden en que marcan un hito en la historia de la teología cristiana, especialmente en la doctrina sobre Dios. ¿Desde dónde articular este siglo riquísimo en vida cristiana, acontecimientos históricos y discusiones teológicas? Para unos será una legítima divergencia teológica entre diferentes escuelas en torno a la interpretación de la Escritura, la compresión de la cosmología y la naturaleza de la generación del Hijo en relación con la teología de Orígenes de Alejandría; para otros será decisiva la así llamada crisis arriana;

para otros este siglo está dominado por la búsqueda de la doctrina cristiana de Dios, donde el cristianismo tiene que volver a articular su identidad en un contexto nuevo; finalmente, para los estudios clásicos será el siglo dominado por el primer Concilio Ecuménico de la Iglesia de Nicea, hecho decisivo para la Cristiandad. Nosotros hemos intentado recoger todas estas nuevas perspectivas, pero para favorecer la exposición de su contenido las hemos articulado desde una perspectiva clásica en torno a los decisivos concilios de Nicea (cap. IX) y Constantinopla (cap. X). Para ello profundizaremos en su contexto histórico; en su celebración y afirmaciones dogmáticas fundamentales; en su recepción en la vida de la Iglesia y en las diversas corrientes teológicas suscitadas con posterioridad; y, finalmente, en su profundización gracias a los grandes teólogos del siglo IV como Atanasio, Hilario, los Capadocios. Por otro lado, somos conscientes de que ni los concilios ni los grandes nombres lo son todo. Como dijo acertadamente A. Grillmeier, las controversias y la fórmulas dogmáticas tienden a acapararlo todo, cuando en realidad hay una mayor riqueza en la vida cotidiana del cristianismo en su vida, piedad e instituciones[1]. El desarrollo de la teología trinitaria implica una interpretación global de la fe y la vida cristiana comprendida como un todo[2].

I. LA CRISIS ARRIANA Y LA DOCTRINA DE ARRIO

El siglo IV es uno de los siglos más importantes en la historia de la Iglesia y en la historia de la teología. Y esto por tres razones fundamentales. *El giro en la vida de la Iglesia que pasa de ser religión perseguida a religión lícita.* El cristianismo va a pasar de ser una religión marginal y perseguida por y en el Imperio romano a ser, primero, *una* religión lícita dentro del pluralismo religioso de la época (Constantino y el edicto de Milán en el 312), y, después, a ser constituida como *la* religión del Imperio (Teodosio). El cristianismo dejará de ser una religión privada y más o menos minoritaria, y será una religión que configurará la vida y estructura del Imperio romano. La repercusión más importante de este hecho en la teología es el surgimiento de los concilios ecuménicos. Nicea es el primero. Y precisamente este Concilio fue convocado por el emperador Constantino. La cuestión teológica del arrianismo y el cisma que en ella llevaba implícito no fue solo un problema que atañía a la teología y a la Iglesia, sino que se convirtió rápidamente en una cuestión política. La identidad cristiana tiene que ser articulada de nuevo y configurada a lo largo de siglo y medio (300-451) desde el nuevo espacio que ocupa la Iglesia en el Imperio romano como cuerpo unificado en términos de organización administrativa y de enseñanza[3].

[1] Ch. MARKSCHIES, *Das Antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen und Institutionen* (Beck, Múnich 2006).

[2] K. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea,* o.c., 12.

[3] Cf. L. AYRES, «Articulating Identity», en F. YOUNG (ed.), *Early Christian Literature,* o.c., 414-463. Esta articulación de la identidad se realiza en las disputas sucesivas que el cristianismo tiene que realizar hacia dentro de sí mismo y hacia fuera con el paganismo. Aquí habría que recordar el cisma meleciano en Egipto, el donatismo en el norte de África (Túnez y Argelia), el maniqueísmo, el arrianismo (como uno de los más determinantes), el apolinarismo, el nestorianismo y el monofisismo.

Junto a este *giro constantiniano* se produce otro fenómeno eclesial de gran importancia en la vida cristiana: la aparición de la *vida monástica* como una nueva forma de configurar la conversión y el seguimiento radical de Cristo en la vida cotidiana. Una experiencia religiosa que tendrá su repercusión en la controversia doctrinal del arrianismo, como podemos comprobar en la biografía que Atanasio escribe sobre Antonio[4], y la importancia que tendrá la experiencia del Espíritu vivida en la vida monástica como un factor importante en la comprensión del Espíritu como ser divino, cuestión que será discutida a partir del 360 y objeto principal de la afirmación dogmática en Constantinopla I.

En tercer lugar, y centrándonos más propiamente en la reflexión teológica, en este siglo se produce otro importante giro, esta vez no se trata de un giro que transforma las relaciones entre cristianismo e imperio, sino *teológico-trinitario,* que transforma las relaciones entre *economía* y misterio de Dios. Si hasta ahora el horizonte desde el cual se habían reflexionado las cuestiones teológicas era la economía de la salvación[5], es decir, el plan de Dios sobre el hombre y la realización de ese plan, ahora el centro de reflexión se sitúa en el ser mismo de Dios tratando de compaginar el primer dogma de la Escritura: la unicidad de Dios (monoteísmo) con la revelación concreta de ese Dios en la historia: trinitario. ¿Cómo es Dios en sí mismo para que estas dos afirmaciones sean posibles, sin solucionar una a costa de la otra? En realidad ese giro estaba ya preparado por la reflexión teológica elaborada por Hipólito, Tertuliano y Orígenes en el siglo III. Así el siglo IV culmina y conduce a su cumbre el camino ya iniciado en el siglo III (de la economía a la teología)[6].

1. La crisis del arrianismo

No podemos comprender el Concilio de Nicea sin conocer el contexto concreto que motiva su celebración. El Concilio de Nicea fue la respuesta de la Iglesia ante la crisis teológica y eclesial conocida como arrianismo[7]. Entendemos por arrianismo la herejía suscitada por Arrio

[4] ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vie d'Antoine* (SCh 400; 1995); trad. española *Cuadernos Monásticos* 10 (1975) 179-234.

[5] Cf. J. WOLINSKI, «De la economía a la teología», en DSalv 109-141.

[6] Ibíd., 143-185. Los autores fundamentales son Hipólito, Tertuliano y Orígenes. Cf. G. URÍBARRI, *La emergencia de la trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1999).

[7] Parece que es un termino acuñado por Atanasio en *Discursos contra los arrianos* I, 1-2: «una de las herejías, la más reciente que ha surgido ahora como precursora del anticristo, la que es llamada arriana [...] En lugar de Cristo está entre ellos Arrio, igual que Maniqueo está entre los maniqueos». Hoy los estudios históricos tienden a mostrar el carácter apologético de los escritos de Atanasio acusándolo de haber construido de forma artificial la herejía arriana, mientras que se realiza una interpretación más empática con Arrio y la teología arriana. Cf. M. WILES, *Archetypical Heresy. Arianism through the Centuries* (Clarendon Press, Oxford 1996) 1-26; R. WILLIAMS, *Arrio*, o.c. No obstante, el problema de fondo que vio Atanasio sigue estando ahí, provocándonos siempre a una auténtica confesión de fe, más allá de los percances históricos concretos en los que se diera la controversia teológica o dogmática.

en torno al 315[8]. Conocemos muy poco de esta autor y su teología solo nos es accesible a través de la reconstrucción y testimonio de sus adversarios[9]. Este presbítero de la Iglesia de Alejandría nació en Alejandría en el 260. Es probable, aunque no se puede decir con total seguridad, que durante algún tiempo fuera discípulo de Luciano de Antioquía. Se adhirió al cisma de los melecianos[10], aunque después regresó a la comunión eclesial. En la parroquia en la que estaba destinado comienza a tener cierta popularidad por la calidad de su predicación debido al gran conocimiento de la Escritura, por su austeridad de vida y su celo y talante pastoral. Sin embargo, cuando comenzó a predicar sus teorías sobre la divinidad de Jesús y la trinidad, empezó a causar escándalo entre los fieles. Estos acuden al obispo Alejandro que, a su vez, invita a Arrio a que exponga su doctrina en un debate público ante él y sus compañeros. Alejandro, después de escucharle, juzga como errónea su opinión y le pide que abandone su teoría. Este le contesta acusándole de sabelianismo. Alejandro realiza un sínodo local en Alejandría en el 320 donde condena a Arrio. Expulsado de Alejandría, Arrio se refugia en Nicomedia bajo la protección del obispo Eusebio. Otros dos Sínodos intervienen a favor de la doctrina de Arrio, creando así una situación de agitación religiosa que tenía peligro de convertirse en una cuestión política. Constantino intenta restablecer la paz religiosa y decide convocar un concilio[11]. Uno de los documentos más antiguos de la controversia arriana lo encontramos en la carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia:

> El Obispo [Alejandro de Alejandría] nos maltrata y persigue muy severamente y nos causa mucho dolor: nos ha expulsado de la ciudad como ateos, por no estar de acuerdo con él en lo que públicamente predica, a saber: que el Padre lo fue siempre y el Hijo lo fue siempre, que el Hijo es igual al Padre; que el Hijo es ingénito como el Padre; que siempre está siendo engendrado, sin haber sido engendrado; que Dios no es anterior al Hijo ni por pensamiento ni por un intervalo, ya que Dios y el Hijo han existido siempre y que el Hijo procede de Dios. Nos persiguen porque decimos que el Hijo tiene comienzo, pero que Dios es sin comienzo. Por eso nos persiguen; y, asimismo, porque decimos que [el Hijo] es de la nada. Y esto lo decimos porque él ni parte de Dios ni de otra materia subyacente. Por esto nos persiguen; lo demás ya lo sabes. Adiós. Como condiscípulo en la escuela de Luciano y como hombre verdaderamente piadoso que eres, no olvides nuestros sufrimientos[12].

[8] Cf. R. WILLIANS, *Arrio,* o.c., 63-112.

[9] Toda exposición sobre la persona y la teología de Arrio tiene un necesario carácter de reconstrucción, ya sea en la antigüedad o en la actualidad. Cf. W. LÖHR, «Arius reconsidered (Part 1)»: *Zeitschrift für antikes Christentum* 9 (2005) 524-560; ID. «Arius reconsidered (Part 2), *Zeitschrift für antikes Christentum* 10 (2006) 121-157.

[10] Donato en el norte de África y Melecio en Egipto son dos exponentes de la respuesta rigorista ante el problema de las deserciones eclesiales que acontecieron con las persecuciones de Diocleciano antes del edicto de tolerancia (Galerio) y de libertad religiosa (Constantino).

[11] B. SESBOÜÉ, «La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo», en DSalv 188s.

[12] ARRIO, *Carta* ■ *Eusebio de Nicomedia,* en EPIFANIO, *Haer.*, 69,6 (PG 42,209; GCS 37,156-157).

2. La doctrina de Arrio

La doctrina de Arrio es difícil de determinar con exactitud por el carácter fragmentario de las obras que conocemos hasta hoy[13]. Entre ellas hay que destacar su obra llamada *Thalia (El Banquete),* escrita en su estancia en Nicomedia, en forma de poema. Es una especie de exposición sistemática, aunque popular, de su teología[14]. Solo nos han llegado unos fragmentos que san Atanasio nos ha transmitido en *De Synodis* 15 (Blasfemias de Arrio) y al comienzo de su primer *Discurso contra los arrianos*[15]. He aquí el fragmento más importante:

> Según la fe de los elegidos de Dios, conocedores de Dios, hijos santos, receptores del Espíritu Santo de Dios, esto es lo que yo he aprendido de los que tienen sabiduría, espirituales, enseñados por Dios, sabios en todo. Siguiendo sus huellas he caminado yo sintiendo con ellos, yo el famoso, el que ha sufrido mucho por la gloria de Dios; instruido por Dios, conociendo la sabiduría y la ciencia... *El Dios no siempre fue Padre,* sino que alguna vez el Dios estaba solo sin ser Padre y más tarde se hizo Padre. No siempre existió un Hijo; porque habiendo sido hechas todas las cosas de la nada, y hubo un tiempo en que no existía; ni existía antes de ser hecho, sino que también él tuvo principio al ser creado. Porque Dios estaba solo y no existían aún el Verbo y la Sabiduría. Más tarde, cuando quiso crearnos, entonces hizo a uno y lo llamó Verbo y Sabiduría e Hijo, para crearnos a nosotros por su medio... Hay, pues, dos sabidurías: una la que es propia de Dios y coexiste en él, y el Hijo que fue hecho en esta misma sabiduría y por tomar parte de ella solo él lleva el nombre de Sabiduría y Verbo. Porque la Sabiduría ha existido por la Sabiduría, por la voluntad del sabio Dios. Así también hay en el Dios otro Verbo junto al Hijo de Dios que está en Dios, y por participar de él se llama a sí mismo Verbo e Hijo de Dios por gracia... Hay muchas potencias; una es la que por naturaleza es propia de Dios y eterna. Ahora bien, Cristo no es verdadera potencia de Dios, sino una de las llamadas potencias, como el saltamontes y la oruga; pero no se le llama potencia a secas, sino gran potencia. Las demás y numerosas son semejantes al Hijo, de las cuales canta David diciendo: Señor de las potencias (Sal 24, 10)... *Por naturaleza el Verbo está sujeto a mudanzas, como todos, pero siendo dueño de sí, es bueno mientras lo quiere.* Si lo quiere, puede cambiar como nosotros, ya que es mudable por naturaleza. Por eso, previendo Dios que él había de ser bueno, le ha preferido dándole esa gloria que, como hombre y por su virtud, ha tenido posteriormente; de suerte que por sus obras previstas por Dios hizo que existiera luego... *El Verbo no es verdadero Dios.* Aunque se llama Dios, no lo es de veras, sino *solo por participación de gracia,* como todos los otros; así él es Dios solo del hombre. Y como todas las cosas son diversas y diferentes de Dios por esencia, así también el Verbo *es completamente ajeno y diverso respecto a la esencia y propiedad del Padre; es propiamente una de las cosas*

[13] Tenemos tres cartas: una dirigida a Alejandro de Alejandría, otra a Eusebio de Nicomedia y otra enviada al emperador Constantino. Hay unos fragmentos de una cuarta carta transmitida por la respuesta de Constantino a Arrio.

[14] Cf. A. GRILLMEIER, *Jesús en la tradición cristiana,* o.c., 393-411; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian doctrine of God,* o.c., 5-16.

[15] R. WILLIANS, *Arrio,* o.c., 120-123.

> *hechas y creadas*... El Padre es invisible para el Hijo; el Hijo no puede ver ni conocer perfecta y exactamente a su Padre. Lo que ve y conoce tiene analogía con sus propias medidas, así como nosotros conocemos conforme a nuestra potencia. Y el Hijo no solo no conoce exactamente al Padre, pues no llega a comprenderle, sino que el Hijo no conoce su propia esencia... *Las esencias del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo son entre sí naturalmente divididas, distanciadas, diversas, aisladas; son completamente diversas en sus esencias y en sus glorias hasta el infinito.* El Verbo, cuanto a la semejanza de la gloria y la esencia, es *del todo diverso* a las del Padre y el Espíritu Santo[16].

a) *Posibles influencias en su doctrina*

Ha habido diferentes teorías respecto al origen de la doctrina arriana. La primera sería un origen antioqueno, vinculado al testimonio del propio Arrio, que en la carta a Eusebio de Nicomedia relaciona su doctrina con Luciano de Antioquía. Alejandro de Alejandría también relacionó a Arrio con Antioquía a través de Luciano, con Pablo de Samosata. En segundo lugar, está el origen alejandrino. Los propios arrianos se vinculan a Dionisio de Alejandría y desde él deducen su teología de la doctrina trinitaria de Orígenes. Epifanio de Salamina y Jerónimo son partidarios de este origen. En tercer lugar, tendría un origen filosófico según la observación de Sócrates y Sozomeno que hablan de las dotes dialécticas de Arrio. En concreto, se piensa en una doble influencia: aristotélica, por el uso del concepto *agennesía* (aplicado al Padre) y platónico, por el termino *participación* utilizado por Arrio (aplicado al Hijo). Finalmente, Atanasio vincula la doctrina arriana a los judíos, el paganismo politeísta, los marcionitas, los valentinianos, los maniqueos y Pablo de Samosata[17]. Realmente algo exagerado, ya que el propio Arrio (igual que Alejandro) rechazada las diversas variedades de teología cristiana maniquea, gnóstica o sabeliana.

¿Cuál es su origen real? Es difícil saberlo. Más bien hay que partir de una confluencia de diversas influencias, de premisas teológicas y filosóficas que no tienen que ser necesariamente explícitas en la mente del autor y que pueden llegar a él de una forma indirecta o ambiental. Vamos a considerar tres cuestiones que habitualmente han sido tenidas en cuenta en la presentación de su doctrina. La primera es sobre cómo se sitúa Arrio en el debate teológico en torno a la teología de Orígenes (controversia origenista). En segundo lugar, cómo se ha dejado permear respecto al trasfondo cultural y filosófico que influye en la época: la teología negativa de fuerte cariz neoplatónico. Y, finalmente, qué tipo de exégesis e interpretación de la Escritura realiza, ya que en la teología de los Padres este asunto es fundamental. Esto no significa que Arrio responda explícitamente a estas cuestiones, sino que por la historia en torno a su teología y los estudios respecto a su época nos parecen las más relevantes.

[16] ATANASIO, *Discursos contra los arrianos* I, 5-6.
[17] Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* o.c., 3-22.

— El debate teológico en torno a la teología trinitaria de Orígenes

En primer lugar, desde finales de siglo IV los historiadores han visto en la teología de Orígenes una de sus primeras fuentes de influencia. Las cuestiones teológicas centrales que se debaten en este momento, así como su terminología, están anticipadas en gran parte en la teología de Orígenes[18]. El subordinacionismo hipostático de Arrio tendría detrás la doctrina de Orígenes que consideraba al Padre, al Hijo y al Espíritu como tres hipóstasis (es decir, tres realidades subsistentes) diferentes entre sí y subordinadas la una a la otra, aunque participando de una sola naturaleza divina. No obstante, no podemos olvidar que esta doctrina no se infiere directamente de la teología de Orígenes, ya que junto a este subordinacionismo proveniente de alguna forma de la lectura de la Escritura, el gran teólogo alejandrino afirmaba sin ambigüedad la eterna generación del Hijo.

El debate entre Alejandro y Arrio con el que da inicio la así llamada controversia arriana representa la disputa entre dos teólogos alejandrinos que tienen en Orígenes la fuente más importante de su teología. El punto de discusión está en la comprensión de la generación eterna del Hijo por el Padre[19]. Arrio radicaliza y resuelve de forma unilateral la tensión y ambigüedad existente en la teología trinitaria de Orígenes, que desde inicio del siglo IV estaba en crisis entre los partidarios de Orígenes (Arrio, Eusebio de Cesarea) y los origenianos moderados (Alejandro de Alejandría). Iniciada ya en el siglo III por Dionisio de Roma y Dionisio de Alejandría (257-258), es la que se conoce como crisis origeniana[20]. El subordinacionismo económico vigente en los Padres anteriores a Nicea se trasladará sin más al ser de Dios convirtiéndolo en un subordinacionismo ontológico. Esta radicalización del subordinacionismo estuvo motivada en gran parte por el riesgo de ciertos teólogos orientales antiorigenistas (Marcelo de Ancira y Eusebio de Antioquía), y sostenida por teólogos occidentales, de caer en un monarquianismo radical de corte modalista. Recordemos que las dos tendencias fundamentales de la teología trinitaria a finales del siglo III e inicios del siglo IV son la teología del Logos y el monarquianismo. Como ya hemos visto, son dos tendencias teológicas legítimas. Pero cada una de ellas tiene sus problemas. Mientras que la primera, la teología del Logos, tiene el riesgo de caer en el subordinacionismo ontológico colocando al Hijo del lado de las criaturas o rebajando la naturaleza de su filiación divina, la segunda, el monarquianismo,

[18] W. LÖHR «Arius considered. Part 2», a.c., 150s, subraya las siguientes: El rechazo del lenguaje materialista y emanacionista para entender la relación entre el Padre y el Hijo; el subrayado de la voluntad y libertad del Padre, el concepto de auto-conocimiento del Padre, el lenguaje de la glorificación, la terminología de las hipóstasis.

[19] Ibid., 150.

[20] Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia,* o.c., 158-160. Esta tesis está siendo revisada y matizada. Sin negar la influencia *parcial* de Orígenes en *todos* los lugares de Alejandría, y no de la totalidad de su sistema teológico y solo circunscrito a Alejandro y Arrio, la así llamada controversia origenista no habría que situarla tanto al inicio del s. IV (construcción cultural) sino más bien a finales de este siglo (realidad histórica). Cf. E. A. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton Univ. Press, Princeton 1992); L. AYRES, *Nicaea and its Legacy,* o.c., 20-40.

salvaguardando la *monarquía,* no consigue explicar bien la *subsistencia* del Hijo[21]. Aunque no se puede achacar a Orígenes la doctrina subordinacionista radical, hay que tener en cuenta que él es la fuente singular más importante de la teología arriana.

— Trasfondo cultural y filosófico: el platonismo

El pensamiento de Arrio no puede comprenderse sin el trasfondo cultural y filosófico en el que la teología trinitaria se ha desarrollado durante los siglos III y IV. Con esto no queremos decir que toda la teología trinitaria sea una helenización, sino que es el humus en el que esta ha crecido. Precisamente Nicea, por la crisis desatada por el arrianismo, significará la crisis del platonismo medio y la desvinculación de este sistema filosófico que de alguna forma había sido adoptado implícitamente desde los Padres apologistas. ¿En qué consiste esta corriente filosófica conocida como *platonismo medio?* ¿Conoció realmente Arrio esta corriente filosófica?[22]

El platonismo medio es una corriente filosófica que supone una interpretación de la filosofía platónica, que se inicia en el siglo II con un fuerte florecimiento en dos etapas fundamentales. Una primera en la que se interpreta a Platón desde el *Timeo* y la exégesis que Plotino (205-270) hace de este libro[23]. Para la lectura de este libro se habla de una doctrina de los tres principios como una doctrina sobre los fundamentos y principios básicos del mundo que explica el proceso de la creación desde el Uno hasta la materia, pasando por el Intelecto y el Alma[24]. A pesar de que este esquema no se remonta a Platón, fue adoptado como válido para comprenderlo. De alguna forma parece que esta tríada está detrás de la teología trinitaria de Arrio para referirse al Padre (Uno), al Hijo (Intelecto) y al Espíritu (Alma). Arrio es un teólogo cristiano y en su teología no hay ningún rasgo de panteísmo ni necesidad en Dios. Todo lo contrario. Arrio distingue claramente entre Dios y el mundo. Y pone todo el énfasis en la libertad de Dios. En él la teología de la creación es muy clara. Sin embargo, el problema es cuando introduce al Hijo, al Dios generado, en el ámbito de la creación. Desde aquí se deriva la comprensión que Arrio tiene del Hijo como intermediario en la

[21] Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* o.c., 3-22.

[22] Cf. R. WILLIANS, *Arrio,* o.c. 211-272; 305-309. Después de analizar la cosmología, la ontología y lógica de Arrio este autor concluye que es difícil saber si realmente tuvo una influencia directa del platonismo medio (a través de Anatolio de Laodicea). Más probable en la lógica y la ontología que en la cosmología. El autor finalmente se decanta por una influencia del así llamado «consenso platónico», pero dejando bien claro que Arrio no es un filósofo. Sobre esta relación, cf. G. C. STEAD, «The Platonism of Arius»: *Journal of Theological Studies* 15 (1964) 16-31; ÍD., «Was Arius a Neoplatonist?»: *Studia Patristica* 33 (1997) 39-52.

[23] En este sentido el texto del *Timeo* 28c será uno de los más influyentes: «Hallar al artífice y padre de este universo es tarea difícil y una vez hallado es imposible decírselo a todos» (PLATÓN, *Timeo.* Ed. bilingüe de J. M. Zamora Calvo [Abadía Editores, Madrid 2010]) 199. W. Löhr afirma que este texto se convertirá en una especie de mantra de la teología negativa de corte neoplatónico.

[24] El tratado X de las *Enéadas* de Plotino (203-270) es titulado por Porfirio *De las tres hipóstasis que son los tres principios*. De esta manera se ofrece una plataforma adecuada para poder explicar la unidad de naturaleza en tres realidades individuales subsistentes (hipóstasis) aunque esta precisión no se hará hasta el 381 en el Concilio de Constantinopla I. Tanto para el platonismo medio como para Arrio las tres hipóstasis no se sitúan en igualdad sino de forma subordinada.

producción de la creación por voluntad del Padre. Él es la primera creación de Dios (preexistente a la creación del mundo, pero en el fondo criatura). Así parece que Arrio «interpretó el *kerygma* bautismal de Padre, Hijo y espíritu de acuerdo con el molde cosmológico descendente del platonismo medio, que insertaba el Intelecto entre el Uno supremo y la materia más baja»[25]. La trascendencia del Uno, la necesidad en la procesión de la realidad proveniente del Uno y la intermediación entre lo Uno y lo múltiple constituyen tres características esenciales[26].

La segunda etapa de este renacimiento platónico esta personalizada en Eudoro y es realizada bajo la influencia de grupos pitagóricos, con un avance metodológico frente a la etapa anterior y con una mayor trascendencia para la teología cristiana. Eudoro aprendió de los pitagóricos que los dos principios supremos de la tabla de los contrarios, Uno y el Dos, culminan en un Uno superior[27]. Esta comprensión del ser superior como mónada, que no admite la dualidad, será aplicada directamente a su comprensión de Dios (al Padre). Este es el elemento platónico más importante y decisivo en la imagen que Arrio tiene de Dios. Dios es la *Mónada* suprema que no admite diferenciaciones y que excluye toda dualidad. El Padre sería esa *Hénada* suprema y el Hijo y el Espíritu la *Dyada,* intermediarias con el mundo terreno[28]. Así dice Arrio en uno de sus fragmentos que nos ha transmitido Atanasio: «El Padre es heterogéneo al Hijo, porque existe sin origen. Has de saber que la mónada era, pero la díada no era antes de llegar a existir»[29].

— La exégesis bíblica

Arrio hereda de alguna forma una cierta tendencia de lo que después será conocido como la *tradición exegética antioquena,* propensa a realizar una interpretación unívoca y literal de la Escritura. A pesar de que resulta problemático poner como iniciador de esta escuela a Luciano, sí es evidente que Arrio tiene una influencia del subordinacionismo radical de Luciano en su oposición al monarquianismo de Pablo de Samosata[30]. Arrio mismo se presentó en una carta a Eusebio de Nicomedia como discípulo de Luciano de Antioquía. Un hombre conocido, maestro de Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea entre otros (co-lucianistas)[31]. Proba-

[25] A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* o.c., 409s.

[26] Cf. J. ALSINA CLOTA, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo* (Anthropos, Barcelona 1989) 53-60.

[27] A. GRILLEMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* o.c., 400.

[28] Ibíd., 401.

[29] ARRIO, *Thalia,* según ATANASIO, *De Synodis* 15; cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana,* o.c., 400.

[30] Cf. M. SIMONETTI, «Luciano de Antioquía», en DPAC II, 1318s. La investigación actual subraya las dificultades para conocer realmente los datos concretos de esta relación. R. WILLIANS, *Arrio,* o.c., 189-195, piensa que su interpretación de la Escritura se entiende más desde la posición conservadora de Arrio que desde su influencia de la exégesis antioquena a través de Luciano de Antioquía. Para Willians, Arrio es un alejandrino conservador.

[31] Condiscípulos de la escuela de Luciano. Cf. DPAC I, 452s. Viendo la lista de los nombres que se consideran discípulos de Luciano, «lucianista» podría ser un nombre válido para llamar a aquellos partidarios que se oponen a Nicea. Cf. J. BEHR, *The Nicene Faith,* o.c. I, 48s.

blemente de este teólogo mártir asume una interpretación de la Escritura muy ligada al sentido literal o al menos con cierta dificultad para ir más allá del sentido unívoco de los textos. Este modo de interpretación va a tener una importancia fundamental cuando Arrio y los arrianos utilicen una serie de textos bíblicos para justificar sus teorías. Entre estos tenemos que mencionar aquellos que se van a convertir en los *topica* de la controversia arriana, como Prov 8,22-24; Sab 7,25s; 1 Cor 1,24; Col 1,15; Heb 1,3, y aquellos pasajes del NT donde aparece una referencia directa al sufrimiento o debilidad de Cristo, a sus sentimientos excesivamente humanos. Arrio interpretará estos textos dentro de esta tradición exegética, aunque con sus propios presupuestos filosóficos[32].

b) *El punto de partida*

El punto de partida de la doctrina de Arrio es la fe en la unicidad de Dios (Dt 6,4) y el *kerygma cristiano* que se muestra en la fórmula trinitaria tal como se encuentra en Mt 28,19. La confesión de fe bautismal constituye el marco de todas las reflexiones teológicas de Arrio. Pero el problema no es el punto de partida, sino que la cuestión está en la *interpretación* de esa fórmula bautismal que representa el *kerygma cristiano*. ¿Padre, Hijo y Espíritu son tres hipóstasis diferentes entre sí que participan de una misma sustancia, aunque exista una cierta subordinación entre ellas (subordinacionismo), o tres personas en una misma hipóstasis formando un único principio (monarquianismo)? Arrio intenta resolver las tensiones latentes en la teología prenicena, en concreto en el subordinacionismo que vinculaba en exceso la generación del Hijo con la creación del mundo.

Poco a poco la controversia se fue centrando en la exégesis de los textos que acabamos de mencionar más arriba, que hablan de la sabiduría creada como primicia de toda la actividad de Dios con anterioridad al resto de las cosas creadas, pero en definitiva creada, y del Hijo como *primogénito* de la creación o de la resurrección como *constitución* del Hijo como Señor y Cristo. Desde este punto de vista se puede apreciar con claridad cómo lo que en la crisis arriana estaba en juego era un problema de interpretación y de lenguaje. ¿Cómo hay que interpretar los conceptos bíblicos? ¿Desde qué regla de fe se pueden interpretar para que sigan teniendo el sentido que le da la tradición de la Iglesia y el sentido de la fe de los creyentes? La controversia arriana nos muestra claramente cómo para la correcta interpretación de un texto no basta la exégesis, sino que esa exégesis hay que hacerla desde la *tradición de la fe*. Porque la exégesis siempre se hace desde unos presupuestos filosóficos implícitos que al final terminan por determinar el sentido de los textos. Así, los textos anteriormente mencionados son interpretados por Arrio desde una premisa teológico-filosófica como es una idea estricta del monoteísmo ligado al platonismo medio y desde una teología negativa radical. En este sentido, R. Willians afirma:

[32] Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 397s.

En cierto sentido, Nicea y el período posterior representan el reconocimiento por parte de la Iglesia en general de que la *teología* no solo es legítima, sino necesaria. La repetición fiel y carente de crítica de fórmulas se considera un medio inadecuado de asegurar la continuidad, a no ser más que ■ nivel formal. La Escritura y la tradición requieren ser leídas de tal forma que emerja su extraña naturaleza, aquellos aspectos que no son obvios y que no resultan contemporáneos, para que puedan ser leídos de manera novedosa y auténtica de generación en generación[33].

c) *Breve síntesis de su doctrina*

Anteriormente hemos citado en extenso el texto que nos ofrece Atanasio de Alejandría en *De Synodis*. Desde él podemos resumir la postura más significativa de Arrio que tiene una mayor repercusión tanto para su comprensión de Dios (teología) como de Cristo (cristología)[34]. De todas las afirmaciones, podemos sacar tres aspectos fundamentales: En primer lugar respecto a lo que dice referente al Padre. Arrio afirma que *Dios no siempre fue Padre,* mientras que Dios fue siempre Dios, no siempre fue Padre, sino solo a partir del momento en que engendró al Hijo. De ahí que el Hijo no existió antes de ser engendrado. No existió siempre. En segundo lugar lo que afirma respecto al Hijo: *el Hijo es criatura y Dios por participación.* Arrio afirma que el Hijo no procede del Padre como esencial y permanente origen sino a partir de la nada; el Hijo no pertenece a la esencia del Padre, sino que es creado y producido en un acto de voluntad. El Hijo es criatura. Por eso, aunque podemos decir que Cristo es hijo de Dios, sin embargo no lo es por esencia, sino por participación. No es divino por origen, sino que es divinizado. En tercer lugar, de estas dos afirmaciones se deriva una consecuencia para la teología de la revelación: *El Hijo no puede revelar totalmente al Padre,* pues el Verbo no conoce completamente al Padre como el Padre al Verbo, pues el Hijo, tal como lo conocemos en la vida de Jesús, tiene pasiones y conmociones, sufrimientos y alegrías; luego es mutable y, por consiguiente, no puede ser reconocido como Dios, que es por definición eterno e inmutable. De aquí se extraen tres afirmaciones fundamentales de su doctrina.

— *Una teología de la incomprensibilidad de Dios*

Arrio elabora una «teología de la inefabilidad de la trascendencia de Dios». Para Arrio los atributos más importantes de Dios son la unicidad, la simplicidad y la incomprensibilidad. Desde aquí va a entender la relación entre el Dios ingénito, el Padre, como único principio, y el Dios generado, el Hijo, intermediario en la obra de la creación y la revelación. Debido a esta inefabilidad de Dios, su absoluta trascendencia, Arrio muestra la inadecuada comunicación del Padre a través del Hijo. El Padre

[33] R. Willians, *Arrio,* o.c., 276.
[34] Tomadas de R. Willians, *Arrio,* o.c., 122s.

es esencialmente inefable y no puede comunicarse plenamente. En una afirmación absolutamente paradójica, queriendo subrayar este aspecto apofático de Dios, llega a afirmar no solo el conocimiento limitado del Hijo, sino que ni el mismo Padre se conoce plenamente a sí mismo, pues su esencia es la inefabilidad. El Hijo nos pone en contacto con el misterio de la incomprensibilidad de Dios, pero nunca de una forma plena, pues no puede comunicar la realidad más importante de Dios, que es su ser o esencia inefable.

Para Arrio hay una relación entre el Padre, ingenerado, y el Hijo, generado, pero esta relación está en función del Padre: subrayar aún más su esencia inefable e incomprensible. Arrio querría combatir un intelectualismo o racionalismo excesivo que intenta captar a Dios desde la razón y el lenguaje humano. Para él, «el conocimiento de Dios consiste en circunscribir la trascendencia de Dios, su ser ingenerado, sin comienzo e inefable, sin usar un lenguaje que lo comprometa»[35]. Se sitúa en un apofatismo o teología negativa radical. La afirmación de la absoluta incognoscibilidad del Padre es uno de los rasgos más característicos de su doctrina, consecuencia necesaria de la comprensión del ser Dios *singularmente* ingénito[36].

— *Un monoteísmo estricto y racional*

Arrio subraya la absoluta singularidad de Dios, que él vincula a la singularidad del Padre, de su ser ingenerado y sin comienzo. Él cree en un Dios que es ingenerado, eterno, sin comienzo, verdadero (Jn 17,3), inmortal (1 Tim 6,15), sabio (Rom 16,27), bueno (Mc 10,18) y legislador (1 Tim 6,15), en Dios, como origen de todas las cosas *(ánarchos monótatos)*[37]. Para él es imposible pensar en dos dioses *agénneta,* es decir, ingenerados, pues supondría asumir dos principios. Por eso, siguiendo la doctrina bíblica, solo el Padre es ingenerado y el Hijo generado. Pero esta generación la comprende como creación. Arrio rechaza toda posible generación en el ser íntimo de Dios porque toda generación intradivina constituiría una escisión en Dios mismo. Bien es verdad que Arrio no llega a distinguir entre los conceptos *agénnetos* (ingénito) y *agénetos* (increado), por lo que hablar de generación en Dios le conduce a pensar en una acción que pertenece a la realidad creada. Sobre todo cuando se imagina la generación humana y animal. Nicea establecerá una distinción capital entre generación y creación.

— *Una cristología y soteriología rebajadas*

Quizá lo más decisivo en la doctrina de Arrio es la interpretación que él hace del *arché* primero y único o la primera hipóstasis en la Trinidad (el

[35] W. LÖHR, «Arius Reconsidered. Part 2», a.c., 156.
[36] R. WILLIANS, *Arrio,* o.c., 126s.
[37] W. LÖHR, «Arius Reconsidered. Part 2», a.c., 122.

Padre) siguiendo al platonismo medio. Este excluye toda dualidad (Hijo y Espíritu). Por lo tanto, solo la primera hipóstasis, la mónada, es Dios en sentido auténtico y pleno de la palabra (el Padre). El Hijo y el Espíritu son grados inferiores y pertenecen a la esfera creatural. Su monoteísmo es un monoteísmo estricto, cayendo, en definitiva, en un dualismo extremo entre Dios y el mundo, ya que como hemos visto más arriba no puede darse una plena comunicación de Dios al mundo por medio de su Hijo. Una dificultad que no solo es debida a las deficiencias del orden creado o a las limitaciones del Hijo, sino a Dios mismo.

Esta imagen y comprensión de Dios tiene inmediatamente consecuencias para la cristología y su comprensión de la persona de Cristo *(oikonomía)*[38]. El Padre es el verdadero Dios, así como el Logos, la Sabiduría y el Poder esencial y verdadero. El Hijo también lo es, y así se habla de él en el NT, pero solo lo es por participación y por gracia. Él es Hijo no por generación, sino por creación. Y no surge desde y en la eternidad, sino en un momento determinado y fuera de Dios. Él es el primer participante del Padre, pero no por su naturaleza, sino por gracia. Es Dios en sentido figurado, pero no es Dios verdadero. Él es ajeno al Padre y desemejante a él. De esta desemejanza y alteridad viene que el Padre sea desconocido para el Hijo. No puede conocer al Padre tal como él es en sí porque este está al lado de la creación (teología negativa radical). El Hijo es camino que nos conduce al Padre, pero para Arrio ese camino solo puede darse por la *via negationis*[39], ya que el Hijo en su relación con el Padre manifiesta más la desemejanza que la semejanza. Esto nos plantea lo que nos parece que es el verdadero problema que plantea la teología de Arrio, es la posibilidad o no de la encarnación de Dios. ¿Qué tipo de relación existe entre Dios y el mundo? ¿Pueden llegar realmente a entrar en relación? Tanto la radical teología negativa de Arrio (no se puede conocer a Dios tal cual es, ni siquiera el Hijo) y el esquema para explicar la encarnación según la escuela alejandrina *Logos-sarx* dificultan a Arrio poder asumir la verdadera encarnación de Dios. Si una comprensión de ella como la de Práxeas o Noeto o Sabelio es errónea por exceso y no respetar el misterio trascendente de Dios, la postura de Arrio es errónea por defecto; se queda corto en la implicación del Dios único y verdadero en la historia de los hombres (inmanencia).

3. El arrianismo o la tentación perenne de la teología

El arrianismo quizá ha sido la herejía preferida por los teólogos en el siglo XX, ya que aparentemente la enseñanza de que Jesús es un ser inferior al ser y a la divinidad (plena) del Padre parece que tiene una fuerte base escriturística. De hecho, ha sido considerada como la herejía arquetípica y especialmente seductora para los líderes del pensamiento ilustrado y cientí-

[38] Cf. T. Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage* (St. Ottilien, Múnich 1991).

[39] Ibíd., 123.

fico de inicios del siglo XVIII[40]. Durante el pasado siglo ha habido una serie de estudios que reivindican la doctrina y enseñanza de Arrio. En realidad, el arrianismo no es una doctrina herética que pertenece al pasado, sino una forma perenne de acercarse a la doctrina cristiana, como lo es también, por ejemplo, el gnosticismo. Ciertas herejías, y entre ellas de manera singular el gnosticismo, son arquetípicas como forma atractiva de solucionar las dificultades intrínsecas de la fe cristiana y que por esa razón aparecerán una y otra vez, con forma aparentemente diferente, en cada generación[41].

¿Qué realidad está latente detrás de esta herejía? Según el teólogo C. E. Gunton, el *arrianismo* es un problema permanente para el cristianismo porque el hombre siempre tendrá la tentación de querer alcanzar *la salvación desde lo humano*. En el fondo, la reducción en la comprensión de la naturaleza divina de Jesucristo repercute directamente en su significado en cuanto Salvador del mundo. Y esto es precisamente lo que para este autor persiguen los representantes del arrianismo en el siglo XX. Y esto porque implícitamente en mucha de la crítica moderna a la antigua teología está la suposición contemporánea de que el hombre realmente no tiene necesidad de ser salvado, ya que él puede darse a sí mismo la salvación, es decir, es ya implícita o potencialmente divino. En este sentido, nos dice el teólogo inglés, el destino del cristianismo en el mundo moderno de Occidente depende de la capacidad de portar, guardar y conservar la herencia de Nicea frente a esta tendencia autorredentora del hombre contemporáneo[42]. La salvación viene de fuera, está en la alteridad[43]; en la alteridad absoluta que llamamos Dios y que se ha hecho relativa a los hombres en su Hijo[44].

II. EL CONCILIO DE NICEA

Convocado por el emperador Constantino para buscar la unidad del Imperio a través de la unidad religiosa, es la respuesta *eclesial y teológica* al problema del arrianismo. Asistieron alrededor de 300 Padres. La presencia de Roma fue mínima, aunque significativa (Osio de Córdoba como delegado del Papa presidió el Concilio). La importancia de Nicea para la historia de la Iglesia y de la teología es crucial, ya que es el primer Concilio ecuménico y el primer Concilio que establece un dogma de fe para la recta comprensión de la verdad cristiana contenida en la Escritura, imponiendo una serie de anatematismos para aquel que confiese la doctrina errónea[45]. Esta verdad de fe atañe al ser mismo de Dios y a la verdad de nuestra salvación. En este sentido, el Concilio de Nicea representa la fe cristiana[46].

[40] Cf. M. WILES, *Archetypical Heresy,* o.c. Entre estos pensadores menciona a Isaac Newton y sus discípulos, William Whinston y Samuel Clarke.

[41] C. GUNTON, *Father, Son and the Holy Spirit* (T&T Clark, Edimburgo 2003) 58-63.

[42] Ibíd., 59. Cf. Th. F. TORRANCE, *The trinitarian Faith,* o.c., 93-95.

[43] Cf. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar,* IV (Sígueme, Salamanca 2004).

[44] Cf. ÍD, *Dios entre paréntesis. La paradoja del cristianismo* (Sígueme, Salamanca 2011).

[45] Esta formulación del anatema, que hoy tanto nos escandaliza, es el reverso de la agudizada conciencia de comunión que tenía la Iglesia en el primer milenio de su existencia.

[46] Cf. R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine,* o.c., 152-178; L. AYRES, *Nicaea and its Legacy,* o.c., 85-98; K. ANATOLIUS, *Retriving Nicaea,* o.c.

1. Un credo bautismal

El Símbolo de Nicea tiene como base un *credo bautismal* tradicional. Esto tiene una importancia capital para la interpretación del Concilio de Nicea, pues indica que los Padres de Nicea no tienen ningún interés en innovar la doctrina cristiana, sino que lo que quieren es permanecer fieles a la Escritura y a la tradición de la Iglesia. Por esta razón, los Padres conciliares asumen un antiguo credo bautismal de una de las iglesias de Oriente, probablemente Cesarea de Palestina y quizá presentado por Eusebio de Cesarea[47], al que los Padres le añaden una serie de expresiones para que esas afirmaciones no puedan ser comprendidas de una forma ambigua o arriana. Los Padres no quieren hacer otra cosa que «una interpretación auténtica de la Escritura a la luz de la regla de fe»[48].

El Concilio no entra en conflicto especulativo con Arrio de una forma directa, sino que solo quiere puntualizar, frente al desafío de Arrio, la fe transmitida y recibida en la Iglesia[49]. Es decir, no discute teológicamente con él, sino que trata de interpretar la auténtica fe apostólica. En este sentido es muy acertada la conclusión a la que llega O. González de Cardedal al afirmar que «el acceso a la verdad pasa por la comunidad, y por una comunidad con autoridad para interpretar la Biblia y decidir su contenido. La verdad de Cristo se encuentra en la comunidad de Cristo, explicitada por los apóstoles de Cristo y sus sucesores»[50]. Nicea no quiere inventar una nueva doctrina sobre Dios, sino más bien preservar al monoteísmo cristiano de la helenización arriana. Por esta razón, a través de un término heleno se conserva el verdadero sentido del monoteísmo cristiano. Por eso, como veremos también más adelante, Nicea, más que una helenización del cristianismo, supone una des-helenización. Los Padres conciliares confieren a la fórmula bautismal su interpretación decisiva para todo el futuro de la Iglesia. Explican la *economía* salvadora de la trinidad, afirmando con rotundidad que en ella el Padre se revela y se comunica realmente, y no otro, a través de su Hijo y su Espíritu[51].

2. La estructura trinitaria del Símbolo

La referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu es el armazón en el cual se van integrando las diferentes afirmaciones referidas a cada una de las personas divinas. Sin negar el monoteísmo, el Símbolo no realiza una

[47] Según J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, o.c., 274: «Nicea es el credo bautismal de alguna iglesia local del ámbito siro-palestinense, y en él se insertaron sin mucho tacto las palabras clave de la teología nicena». La obra de I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno*, o.c., continúa siendo una obra de referencia.

[48] Cf. O. González de Cardedal, *Cristología* (BAC, Madrid [2]2008) 230.

[49] Cf. A. Grillmeier, o.c., *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 445-454. En este sentido, incluso si se diera una rehabilitación de la teología de Arrio, en el sentido de que conociéramos mejor su doctrina y las circunstancias históricas de su condena, no quitaría nada de la verdad y validez de las afirmaciones de Nicea en torno a Dios y a Cristo.

[50] O. González de Cardedal, *Cristología*, o.c., 235.

[51] Cf. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, o.c., 447.

confesión de fe monoteísta (Creo en Dios: Padre - Hijo - Espíritu), ya que el problema de la unidad de Dios no es el que preocupa, sino trinitaria (creo en un Dios Padre, en un solo Señor Jesucristo, en el Espíritu Santo) para defender así la plena divinidad de Cristo. El primer artículo está referido al Padre: «Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, creador de todas las cosas, visibles e invisibles». Esta confesión recoge la revelación monoteísta del AT: la del único Yahvé frente al politeísmo. El único Dios no significa la sustancia de Dios, que estaría como sustrato común de las tres personas divinas, sino que se refiere directamente a la persona del Padre[52]. Esto tiene una importancia fundamental. En el origen de todo y como fuente de todo (incluso de la divinidad) no está una sustancia ciega, inmóvil, inmutable, sino una realidad personal, la persona del Padre. Algo que repercute directamente en nuestra comprensión de Dios, pero que a la vez tiene una incidencia fundamental en la comprensión del mundo y de la persona humana[53]. La relación del Padre con la creación es un tópico de las antiguas fórmulas de fe tradicionales. Él es el origen último de toda la realidad, así como después se afirmará de él que es el origen ontológico en la Trinidad.

El artículo referido al *Hijo* será el que experimente un cambio sustancial. Aquí se añadirán las fórmulas de la teología nicena para responder a las afirmaciones de Arrio. Aclara el sentido del término bíblico Hijo de Dios, o la filiación de Jesús, para no dejar escapatoria a una posible interpretación arriana. La referencia al *Espíritu* es muy breve, siguiendo también las fórmulas tradicionales. Hasta que no sea puesta en cuestión su divinidad no será objeto de explicación y aclaración (Constantinopla I 381). Nicea se contenta con colocarle en el mismo nivel que al Padre y al Hijo, pero sin aclarar la *naturaleza específica* de su divinidad, su modo de procedencia, etc.

3. Cláusulas sobre la divinidad del Hijo

El punto de partida es la designación de Cristo como *Hijo de Dios* (v. 5). Ella fue siempre el fundamento y el punto de partida de la cristología patrística y medieval[54]. La cuestión está en cómo entender esta filiación de Jesús. El Concilio va a utilizar la imagen de la generación. De manera análoga a cuando un ser humano engendra a otro, engendra a un ser semejante a él, así Dios engendra en el Hijo un ser semejante a sí mismo. Pero análogamente, porque en la generación divina no se produce ni separación entre el Padre y el Hijo ni mengua de la sustancia o realidad del Padre.

[52] Cf. I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno,* o.c., 64.

[53] En esta afirmación ha insistido con fuerza I. Zizioulas, *El ser eclesial* (Sígueme, Salamanca 2003) 31, al comentar cómo los Capadocios han introducido en el Padre la categoría de causa. No es la sustancia ni una estructura de comunión, sino la persona lo que está en el origen. El sentido que esto tiene para el momento actual lo ha subrayado J. Marías, *La perspectiva cristiana* (Alianza, Madrid 1999) 37-47.

[54] O. González de Cardedal, *Cristología,* o.c., 230.

a) *La base y el punto de partida bíblico*

La primera afirmación que se hace sobre el Hijo es que es el «Unigénito» (6), una expresión bíblica que aparece en Jn 1,18. En principio los arrianos no tenían ningún problema en utilizar y aplicar ese término a Jesús, pues entendían el término engendrado como creado. Nicea separa los dos significados que hasta ahora aparecían unidos y que había dado lugar a malas interpretaciones: engendrado para la relación entre el Padre y el Hijo; y creado para la relación Dios y el mundo. A partir de ahora no se podrá utilizar el término *gennétos* para decir creado. La preposición *ek* hay que entenderla no como ablativo agente (por medio de), sino como genitivo de procedencia. Esta procedencia del Padre se explica en términos de generación, como ya hemos visto.

b) *El principio formal*

Colocada la base bíblica se procede a afirmar *el principio formal de interpretación* de ese dato bíblico: «Es decir, de la sustancia del Padre» (7). Con la expresión «es decir» *(toútestin)* se pone de relieve que los Padres no quieren añadir nada nuevo al *kerygma* y a la fe tradicional de la Iglesia, sino sencillamente *interpretar* esa fe. Es una explicación autoritativa y auténtica de la Sagrada Escritura, una precisión lingüística; ya hemos comentado que el problema de fondo de Nicea es un problema hermenéutico, es decir, de interpretación de la Escritura. Esta afirmación es claramente antiarriana, pues viene a especificar el concepto o idea general de generación, que era perfectamente asumible por los arrianos. El Hijo no ha sido engendrado de la nada, como primera de las criaturas y en función de la creación *(fiat lux* creador), sino que ha sido engendrado de la misma *sustancia (ousía)* del Padre. Este término griego, lo mismo que después el controvertido *homoousios,* no hay que entenderlo como un término técnico filosófico, sino que solo quiere expresar que la generación del Hijo no procede de la nada, sino de la *realidad* del Padre. De aquello que sea el Padre, de ahí proviene el Hijo por generación. De esta forma se puede afirmar que el Hijo participa en toda su plenitud de la esencia divina.

c) *Tres afirmaciones sobre la plena divinidad del Hijo*

Para explicitar esta idea el Símbolo propone tres afirmaciones sucesivas. Así se dice del Hijo que es «Dios de Dios» (8a): El Hijo, debido a esa procedencia de la sustancia del Padre y su participación de su misma naturaleza, es Dios como lo es el Padre, no es un dios de segundo orden. «Luz de luz» (8b): Esta afirmación se sitúa en la tradición de los Padres. Desde Justino *(Diálogo* 61,128) en adelante, pasando por Tertuliano *(Adv. Prax.* 8,5), se ha utilizado el símbolo de la luz para hablar de la relación entre Padre e Hijo, en concreto para explicar la generación. La diferencia con el Padre y su inseparabilidad respecto de Dios. La imagen tiene un claro trasfondo bíblico, como ya puso de relieve Orígenes (cf. Heb 1,1-3;

1 Jn 1,5). «Dios verdadero del Dios verdadero» (9): En la misma línea que la expresión anterior, pero aún con más claridad, aquí se afirma que el Hijo es Dios, como lo es el Padre. Arrio llamaba solo al Padre Dios verdadero. El Hijo podía ser llamado Dios solo de nombre y por gracia. Según Nicea, el Hijo es Dios en el sentido más extenso y profundo como lo es el Padre. Sin embargo, el Concilio no entra a la cuestión de cómo se puede compaginar esta afirmación de que Padre, Hijo y Espíritu sean auténticamente distintos y participen de la misma y única naturaleza divina indivisa (esto se hará en el debate posterior a Nicea ayudados en gran parte por los Capadocios y su ontología trinitaria). Como afirma A. Grillmeier, «Nicea es aquí —como en general en las antiguas decisiones eclesiásticas— una solución *ad hoc*. No se reflexiona sobre las implicaciones de una afirmación. Se habla y se piensa kerigmáticamente. Este es el elemento auténtico y valioso del Concilio»[55].

d) *Aclaración terminológica de una vieja cuestión*

Con la afirmación «engendrado, no hecho» (10a) se *resuelve una vieja cuestión de lenguaje* que se arrastraba desde el siglo III. Como ya hemos dicho, los arrianos no tenían problema en utilizar el concepto engendrado, siempre que se entendiera como creado. Nicea rompe con esta confusión terminológica. Entre las dos formas de producción que eran conocidas entonces: por generación y por creación, el Concilio optará por la primera, excluyendo la segunda[56]. Nicea optará por hablar de ingenerado y engendrado para hablar de la relación entre el Padre y el Hijo; y de increado y creado para poner en relación a Dios y el mundo[57]. Cuando hablamos de la relación entre el Padre y el Hijo no podemos pensar inmediatamente en la relación entre Dios y el mundo. La primera relación está en un orden diferente a la segunda.

e) *El término más antiarriano*

La expresión «consustancial al Padre» (10b) se convertirá con el tiempo en el concepto más antiarriano del Símbolo, y en este sentido en el signo y el símbolo de la fe de Nicea. El término completa la afirmación anterior *de la sustancia del Padre*. El Hijo es de la misma sustancia del Padre; es Dios como él. Pertenece al mismo nivel de ser que el Padre. A pesar de la controversia suscitada por la introducción de este concepto griego en la fórmula de fe bautismal, el término no añade nada nuevo que hasta ahora no fuera dicho. La helenización del lenguaje de fe se pone al servicio de la deshelenización del cristianismo. Sin embargo hay que tener en cuenta que era un término equívoco. Esta equivocidad le venía del término *ousía*, la parte principal del adjetivo *homoousios*. Lo mismo

[55] A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición*, o.c., 448.
[56] Cf. DSalv 195s.
[57] Cf. C. E. GUNTON, *Father, Son and Holy Spirit*, o.c., 62.

que el término *ousía*. Este término podía ser entendido bien como sustancia individual de un objeto *(=hypóstasis* o *primera ousía*), bien como la esencia común a todos los seres de un mismo género *(segunda ousía)*. La afirmación del Concilio de Nicea hay que situarla en el segundo significado. El Padre y el Hijo son de *idéntica* sustancia[58].

f) *Los problemas en la recepción del «homoousios»*

Esta expresión significa *hecho de la misma materia*. Respecto a la historia de este concepto en la teología podemos subrayar los siguientes momentos más significativos para poder comprender la complejidad y dificultad a la hora de que fuera un término asumido en la recepción del Concilio. Fue un término que utilizaron los gnósticos en un contexto antropológico para hablar de cómo el *espíritu* en la tercera clase de hombres (espirituales) es consustancial con el mundo divino del *pléroma*[59]. Otro de los motivos de la dificultad en su aceptación por parte de los obispos filoarrianos y anti-sabelianistas es que este término fue utilizado en el Concilio de Antioquía en el 268 para condenar la doctrina de Pablo de Samosata (monarquianismo adopcionista). Este lo utiliza para privar de subsistencia propia *(hypóstasis)* al Hijo. Por último, para complicar más su uso, los arrianos utilizaban este término en sentido material y negaban expresamente que el Hijo pudiera ser *homoousios* del Padre: «El Hijo no posee ningún rasgo de Dios en su subsistencia individual, porque no es igual a él, ni *homoousios*»[60]. Arrio, al rechazar el *homoousios,* pretendió descartar una idea insuficiente de Dios, sobre todo la idea de su corporeidad, la idea de que el Hijo es engendrado como parte de la sustancia divina por vía de emanación o partición. Nicea, al hablar de *homoousios,* no defiende esta idea de Dios, que también rechaza, sino que solo quiere situar en el mismo plano al Padre y al Hijo. Frente a esta concepción material de la generación, Nicea subraya el carácter espiritual de la generación. Atanasio, gran defensor de la fe de Nicea, dirá que la esencia del Hijo consiste en ser *Logos* del Padre. Finalmente, hay que tener en cuenta que no era un término bíblico y de esta forma se violaba la tradición de que las fórmulas contenidas en los Símbolos de fe o Credos de la Iglesia tenían que formularse en un lenguaje bíblico.

g) *¿Helenización o des-helenización?*

En este sentido el teólogo liberal A. von Harnack acusó a Nicea y a todo el cristianismo posterior de haber realizado una helenización del cristianismo. Aunque es evidente que se produce una cierta helenización

[58] Es objeto de discusión entre los especialistas si en Nicea ya se afirma la identidad numérica o si se refiere solo a una identidad genérica. El desarrollo posterior de la teología pro-nicena aclarará esta cuestión en términos de identidad numérica, no solo genérica.

[59] Cf. Ireneo, *Adv. haereses* I, 5.

[60] Arrio, *Thalia;* según Atanasio, *Syn.*, 15.

en la forma de expresar el kerigma cristiano, sin embargo debe decirse precisamente lo contrario. A través de la helenización del lenguaje se realiza la des-helenización de su contenido. Como comenta acertadamente Alois Grillmeier: «Los Padres de Nicea no *helenizaban,* con el calificativo *homoousios,* el concepto de Dios propio de la revelación y del *kerygma;* es decir, no pretendieron solaparlo "con un concepto filosófico-técnico de *ousía*". Buscaban una aclaración de las afirmaciones de la Escritura sobre el Hijo»[61]. Si bien al principio los Padres de Nicea intentaron formular su doctrina con un lenguaje bíblico, pronto se dieron cuenta de la imposibilidad de este camino, pues no había ningún término bíblico que no pudiera ser interpretado en un sentido arriano. De ahí que se haya dicho que en realidad «Nicea se reduce de hecho a un conflicto de interpretación... La paradoja de la función dogmática está precisamente aquí: crea algo nuevo, a fin de evitar la "hemorragia de sentido" (G. Widmer) de la confesión antigua. Pues por hipótesis, en este momento no bastan las palabras antiguas para clarificar el debate»[62].

4. Anatematismos

La comprensión que la Iglesia antigua tiene de sí misma como misterio de comunión (fe, moral y vida), que es expresa entre otros lugares en el *Símbolo,* implica una conciencia de que aquel que no comulga con este vive fuera de la comunión (excomunión). El anatema es la forma negativa de expresar el profundo y vivo sentido de comunión que existía en la Iglesia de los Padres. El reverso de las afirmaciones positivas del Símbolo niceno son los anatematismos en los que se recogen una serie de proposiciones claramente arrianas en su versión más radical. De esta forma, los Padres conciliares no dejan lugar a dudas sobre cuál es la verdadera intención del Concilio: condenar el arrianismo. Las expresiones habían sido recogidas anteriormente por una carta escrita por Alejandro de Alejandría antes de que se celebrara el Concilio de Nicea. Se condenan las siguientes doctrinas referidas al Hijo[63]:

a) *Hubo un tiempo en que él no existía.* Es la doctrina arriana que niega la eternidad del Hijo y su afirmación de que era posterior al Padre. Ya Orígenes se enfrentó a esta teoría y propusi como solución distinguir entre origen cronológico y origen ontológico. El Padre es origen ontológico del Hijo, pero no cronológico.

b) *No existió antes de ser engendrado.* Esta afirmación es otra manera de expresar la misma idea anterior. El error de Arrio es comprender la generación del Hijo desde un punto de vista temporal y cronológico, no ontológico y eterno. El Padre engendra eternamente al Hijo (Orígenes).

[61] A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana,* o.c., 449. Se ayuda en el estudio ya clásico de F. Ricken, «Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus»: *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 333-339.

[62] DSalv 197.

[63] Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana,* o.c., 93-95; I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo niceno,* o.c., 267-272.

c) *Comenzó a existir de la nada.* Esta expresión será el santo y seña de una generación arriana posterior a Arrio, que es conocido como el partido de los *anomeos* (desemejante), que afirmaban la total desemejanza entre el Padre y el Hijo.

d) *Es de una hipóstasis o ousía diferente.* Los arrianos sostenían que el Hijo era de una esencia e hipóstasis diferente del Padre. Lo más significativo en este anatematismo es la identificación entre *ousía* e *hypóstasis* con el sentido de sustancia. Será en el Concilio de Alejandría (362) cuando se establezca la diferencia entre *hypóstasis* para referirse a la persona, subrayando la individualidad y subsistencia de cada uno de los modos o formas de existencia en la esencia divina; *ousía* se reservó para designar la esencia o sustancia divina como tal, el ser propiamente tal de la divinidad.

e) *Sujeto a alteración y cambio.* Para subrayar la diferencia y desemejanza entre el Padre (inmutable) y el Hijo (mudable), los arrianos afirmaban la posibilidad que el Hijo tenía de pecar. Si no pecó fue por su voluntad, pero no por su propia condición divina o su naturaleza.

5. Significación perenne de Nicea: hermenéutica y teología

Más que una simple cuestión sobre la divinidad o no divinidad de Jesucristo (afirmación bastante obvia en la Sagrada Escritura), el legado de Nicea nos sitúa ante problemas fundamentales de la teología como la lectura e interpretación de la Escritura (hermenéutica), la naturaleza del lenguaje teológico y la capacidad del lenguaje humano de hablar de la realidad divina (analogía), la doctrina sobre Dios y la comprensión del monoteísmo desde la revelación de Jesucristo (monoteísmo trinitario)[64]. La afirmación de la divinidad de Jesús es un dato evidente en la Escritura, que ni siquiera Arrio negaba. Como hemos visto, la cuestión decisiva era el origen y la naturaleza de la divinidad de Jesús en relación con la divinidad del Padre, o, dicho de otra forma, «la naturaleza y las consecuencias de la generación del Verbo»[65]. Y para responder a esta cuestión, que efectivamente pone en juego la naturaleza de la divinidad de Jesús, había que entrar en otras cuestiones decisivas más propias de lo que hoy conocemos como específicas de la teología fundamental.

El Concilio *interpreta* la Escritura. Viene a decirnos que para conservar el sentido verdadero de una afirmación hay que interpretarla. Aunque son expresiones ajenas a la Iglesia y teología del siglo IV, podemos decir que la fe de Nicea representa la corriente progresista que entiende que para poder conservar la tradición verdadera hay que interpretarla, incluso con terminología que va más allá del lenguaje bíblico, frente a una corriente conservadora que amparándose en una supuesta pureza del lenguaje bíblico, interpretaba la Escritura desde unos presupuestos filosóficos ajenos al contenido de la Escritura y que quedaban ocultos a su percepción (helenización). Ya hemos visto que si la Gran Iglesia hubiera asumido las

[64] L. AYRES, *Nicaea and its Legacy,* o.c., 2.
[65] Ibíd., 3.

tesis arrianas, entonces se hubiera provocado la verdadera helenización del cristianismo, pues habría triunfado una forma de comprender a Dios desde los esquemas del platonismo medio, que partiendo de una teología negativa radical no pueden llegar a comprender la verdadera encarnación de Dios en el mundo. Dios es un Dios solitario e inaccesible. Solo en sí mismo e incapaz de entrar en contacto real con el mundo. La crisis arriana pone de relieve un problema decisivo de interpretación de la Escritura. En la controversia arrianana late en el fondo un *problema hermenéutico*, pues lo que está en juego es la interpretación de la Escritura[66]. El literalismo a la hora de interpretarla y su dificultad para asumir el *sensus plenior* les lleva a negar la plena divinidad de aquel de quien se afirma que lloró por su amigo Lázaro (Jn 11,35), que sintió ira por la falta de misericordia y la estrechez del comportamiento de los fariseos (Mc 1,41), que no conocía ni el día ni la hora de la venida del Reino (Mc 13,32), que padeció y murió por nosotros en una cruz (Mc 14,33s; 15,34). Este literalismo les lleva a la imposibilidad de utilizar la metáfora y la analogía para referirse al ser mismo de Dios y a la relación entre Dios Padre y su Hijo *(generación).*

La otra cuestión decisiva es *teológica.* Nicea afirma que Dios no es un ser solitario, no es una mónada aislada. Por esta razón no es posible una comprensión recta y completa del misterio de Dios que prescinda de Cristo como Hijo, ya que pertenece al ser mismo de Dios. El Dios cristiano es comunicación en amor constituyente: comunicación en sí mismo y comunicación hacia fuera de sí. Dios es relación en sí mismo y por esta razón puede entrar en una verdadera relación libre con el mundo. La cuestión de la comprensión de la naturaleza de la generación del Hijo conlleva inmediatamente implicaciones en la comprensión de la encarnación y la redención, es decir, tiene una importante consecuencia soteriológica. Solo si el Verbo es Dios, de su misma e idéntica naturaleza, podemos decir que en él encontramos la encarnación de Dios y así ha acontecido en él la plenitud de la salvación (Atanasio). El Hijo es plenamente Dios (Símbolo de Nicea) y plenamente hombre (Anatematismos de Nicea y Símbolo de Constantinopla). Solo desde esta plenitud de divinidad y de humanidad es pensable la plenitud de la salvación.

6. Límites del Concilio de Nicea

En primer lugar, tenemos que atender a la cuestión del lenguaje. Nicea utilizó de forma equivalente los términos *ousía* e *hypóstasis* creando posteriormente una gran confusión. Esta confusión terminológica provocará una interpretación modalista de la fe nicena, como podemos ver después en Marcelo de Ancira y Fotino, condenado este último en el primer canon de Constantinopla I y corregido el primero en el segundo artículo de este mismo Símbolo con la expresión «y su reino no tendrá fin». En este sentido, podemos decir que si Nicea es absolutamente claro en la condena del subordinacionismo, no lo fue tanto en la comprensión monarquiana o

[66] Este es uno de los énfasis de la obra de L. AYRES, *Nicaea and its Legacy,* o.c., 31-40.

modalista. El equilibro será recuperado en el Concilio de Constantinopla I[67]. También el concepto *homoousios* suscitará una fuerte controversia. Ya hemos indicado las razones. Especialmente por la utilización que de ese concepto habían hecho los gnósticos y Pablo de Samosata. Se suscitará una lucha entre defensores del término, acusados de sabelianismo, y los detractores, acusados de politeísmo.

Respecto al contenido material tenemos que decir que no presenta ninguna reflexión sobre la divinidad y procesión del Espíritu Santo. Aunque la estructura y las afirmaciones que se han hecho sobre el Hijo —divinidad y generación eterna— se aplicarán al Espíritu. Aunque después de la experiencia de la recepción de Nicea y el *homoousios* se dirá con un lenguaje más bíblico y doxológico (Constantinopla I). Si Nicea es la expresión de la necesidad de recurrir a la teología (hoy podemos decir a la trinidad inmanente u ontología trinitaria) para salvar el significado verdadero de la economía (trinidad económica) salvífica y reveladora, este paso a la *teología*, a la larga, va a producir un aislamiento de la teología trinitaria del conjunto de realidades cristianas y de la teología, así como de la vida concreta de los fieles. Al perder su vinculación con el acontecimiento salvífico y la historia de la salvación, perderá a su vez su relevancia salvífica y centralidad teológica[68].

III. LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO

1. Radicalización de la controversia arriana: los cuatro partidos

Nicea no soluciona de forma inmediata el problema planteado por la controversia arriana, más bien podemos pensar que lo radicaliza, al menos en un primer momento. Su recepción fue lenta y complicada. Si a este problema teológico añadimos los vaivenes en la política del Imperio según el gobernador de turno, podemos comprender que la controversia arriana con el Concilio de Nicea no había hecho más que comenzar. Después de Nicea las posturas se van a radicalizar en cuatro partidos: 1. Los *anomeos* o los partidarios de afirmar la desemejanza radical entre el Padre y el Hijo. Son arrianos radicales e incluso rechazan las últimas posturas de Arrio. Posteriormente formarán un grupo que se enfrentará a los Capadocios (Eunomio y Aecio); 2. Los *homeos,* que defienden la semejanza entre el Padre y el Hijo; 3. Los *homeusianos* o los partidarios de afirmar la semejanza entre el Padre y el Hijo según la esencia *(homoiousios),* rechazando el término *homoousios* por ser excesivamente confuso (gnosticismo y sabelianismo); 4. Finalmente, tenemos que mencionar a los par-

[67] S. ZAÑARTU, «El Concilio de Constantinopla I y el proceso previo. Algunas anotaciones»: *Teología y Vida* 48 (2007) 471-497, esp. 482-491.

[68] Esta es la tesis de la teóloga C. M. LACUGNA, *God for us. The Trinity and Christian Life* (Harper, San Francisco 1990). No obstante, la acusación parece un poco exagerada, pues la historia de la teología también nos ha enseñado que la fundamentación de la trinidad económica en la trinidad inmanente es absolutamente necesaria. La ontología trinitaria es necesaria para asegurar la presencia y valor de la trinidad en la vida cristiana. Cf. C. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo [2]1999) xvii-xix.

tidarios del *homoousios* de Nicea, que si bien es verdad algunos de ellos cayeron en ciertas exageraciones (Marcelo de Ancira, Fotino), entre ellos tenemos que contar con los grandes teólogos como Atanasio e Hilario de Poitiers, que por defender la fórmula y fe de Nicea sufrieron diferentes destierros (Atanasio hasta cinco). Esta teología pro-nicena será la que comience a ganar terreno en la comunión eclesial a partir de los años 60.

Después del Concilio de Nicea la controversia arriana se desarrolla en tres grandes períodos hasta el Concilio de Constantinopla I[69]. El primero va desde el 325 hasta el 350. Nicea, lejos de solucionar la crisis arriana, provoca una controversia mayor. En estos veinticinco años se enfrentarán, radicalizadas, la postura monarquiana y la subordinacionista. El segundo va del 350 al 360, donde la controversia emerge claramente y llega a su máxima expresión. Finalmente, el tercero, del 360 al 380, etapa donde se produce la emergencia de la teología pro-nicena. Veamos los datos más importantes de este período de recepción.

2. **El camino hacia una controversia (325-350)**

El primer período, que hemos definido con L. Ayres como el camino hacia una controversia, podemos dividirlo a su vez en dos etapas. La primera, del 325 hasta el 337. Siguiendo la expresión clásica del historiador del siglo IV Sócrates, esta etapa podemos caracterizarla como de *batalla* y *lucha en la noche*. El debate teológico en torno a la relación del Padre y el Hijo continuará en Siria, Palestina y Asia Menor. Arrio es exiliado, aunque dos años después regresa a la comunión, pidiendo Constantino que sea readmitido en la Iglesia de Alejandría. Eusebio de Cesarea, en este momento cercano a las tesis de Arrio, es acusado por Eustacio de Antioquía de politeísta y este es acusado por el primero de sabelianista. En el 328 muere el obispo de Alejandría, Alejandro, y se creará toda una polémica por su sucesión entre el diácono Atanasio y los partidarios de Melecio (melecianos). Cuando sea nombrado obispo Atanasio sin contar con la presencia de los melecianos, se iniciará una nueva disputa eclesial y teológica. Los melecianos se aliarán con Eusebio de Nicomedia y pronto comenzarán a llegar al emperador Constantino cargos y acusaciones contra el obispo Atanasio. Readmitido en la comunión, Arrio comienza a hacer frente común con los obispos conocidos como «Eusebios» contra Atanasio. Vuelven a poner cargos contra él y finalmente Constan-

[69] Para esta historia posterior del Concilio de Nicea hasta Constantinopla I seguimos la exposición de L. Ayres, *Nicaea and its Legacy,* o.c. Más breve en Íd., «Articulating Identity», en F. Young (ed.), *Early Christian Literature,* o.c., 414-463. La revisión que ha realizado este autor de la teología del siglo IV iniciada ya por Simonetti, Hanson, Barnes y otros ha suscitado un interesante debate. Cf. «Nicaea and its Legacy: A Discussion»: *Harvard Theological Review* 100 (2007) 140-175; con las aportaciones de J. Behr, K. Anatolios y L. Ayres. Tres cuestiones sobresalen en esta obra. En primer lugar, la dificultad de trazar una línea clara entre los partidarios de la fe de Nicea y sus detractores, los representantes del arrianismo. En segundo lugar, la insistencia en mostrar que los debates doctrinales del s. IV tienen un fuerte componente exegético, en orden a buscar el sentido pleno de la Escritura. Finalmente, la afirmación de la existencia de una «cultura pro-nicena» que va más allá de la separación entre Oriente y Occidente.

tino lo exilia a Tréveris el 7 de noviembre de 335. En el 336 Marcelo de Ancira, representante extremo del *homoousios* de Nicea, es condenado en un Concilio en Constantinopla y depuesto de su sede. Le sucederá en su sede Basilio de Ancira.

La segunda abarca del 337 hasta el 351. Si en la década anterior la batalla se fue fraguando de forma silenciosa en la oscuridad, en estos años las diversas *posiciones teológicas se van aclarando y desarrollando*. En el 337 muere Constantino y el Imperio es dividido entre sus tres hijos: Constantino II (337-340), Britannia y Galia, favorable a Nicea; Constante (337-350), Italia e Illyricum, favorable a Nicea; y Constancio (337-361), parte oriental del Imperio, favorable a los arrianos. Después de la muerte del primero, el Imperio se divide en Oriente para Constancio y Occidente para Constante. En estos años se suceden los concilios con la promulgación de diversos credos. Atanasio comienza a desarrollar su teología y sus argumentos contra *los arrianos*. En noviembre del 337 Atanasio ha vuelto a Alejandría, habiéndose enriquecido con la visión de la Iglesia de Occidente. Nuevamente comienzan sus problemas y en un Concilio en Antioquía es depuesto de nuevo de su sede en el invierno del 337/38. En el 338 regresa a su sede. En este tiempo es visitado por el célebre monje Antonio, como signo de solidaridad con su obispo. Un nuevo Concilio en Antioquía en invierno del 338/39 depone de nuevo a Atanasio de su sede, ocupándola un capadocio llamado Gregorio. En el 339 Atanasio viaja a Roma, donde expone su visión de la situación en la iglesia de Oriente. Julio I, obispo de Roma, tomará partido por Atanasio en un Sínodo en Roma en el 341. Marcelo de Ancira también será rehabilitado y declarado ortodoxo, hecho que provocará un escándalo entre los obispos orientales, cuya doctrina habían considerado heterodoxa por sabelianista. En este contexto se celebra el llamado *Concilio de la Dedicación,* pues se celebró con motivo de que el emperador Constante quiso celebrar en otoño de 341 la dedicación de una Iglesia en Antioquía construida diez años antes. Aprovechando esta fiesta y la convocatoria con la presencia de 97 obispos, se celebró un Concilio en el que se responde al papa Julio de la acusación de ser arrianos y la rehabilitación de Marcelo de Ancira. En las cuatro fórmulas de fe que nacen de este Concilio no se menciona el término *homoousios*. Se utilizan imágenes bíblicas para afirmar la relación entre el Padre y el Hijo como «imagen de la divinidad, de la sustancia, de la voluntad, del poder y de la gloria del Padre». No obstante, no se subraya la diferencia de las hipóstasis y se condena explícitamente el arrianismo. La pneumatología está ya más desarrollada. Por otro lado, se va agravando cada vez más la tensión entre Oriente y Occidente.

3. **La controversia en su máxima expresión (351-360)**

La segunda etapa de este largo y controvertido posconcilio está caracterizada por la década del 350 al 360, donde la controversia llega a su máxima expresión. Esta es una década marcada por la teología subordinacionista del emperador Constancio, hasta su muerte en el 361. Este emperador, al morir Constante, asume el imperio de Occidente e intenta imponer su polí-

tica cercana a las tesis arrianas, aunque sin apoyo explícito. Las divisiones y posiciones públicas en uno y otro bando se suceden. El *homoousios* se convierte en la palabra central en las discusiones teológicas. Comienza la defensa más fuerte de Atanasio al Concilio de Nícea y el término *homoousios,* a la vez que crece la antipatía en el otro bando por las figuras de Marcelo y Fotino. Se sucederán dos concilios importantes que muestran esta controversia: El Concilio Sirmio de 351, donde se condena a Fotino, y el Sirmio de 357, donde emerge la corriente *homoiousiana* influidos por el emperador Constancio. Encabeza este partido Acacio de Cesarea. En este contexto aparecerán Aecio y Eunomio, pertenecientes en principio a la corriente radical de los *homoiousianos,* aunque Basilio los desenmascarará en realidad como *heteroousianos*. Esta emergencia de la teología *homoiousiana* provocará la reacción de Atanasio defendiendo el *homoousios* de Nicea advirtiendo que no hay que entenderlo en un sentido material y modalista. A la vez critica duramente la postura de Acacio que, habiendo firmado el Símbolo de Nicea, después no lo quiera defender[70]. Los años 359 y 360 están marcados por la victoria de la teología *homeousiana* o del *homoiousianismo*[71].

4. El camino hacia la reconciliación (360-381)

La tercera etapa abarca veinte años, del 60 al 80, jalonados por una primera década (361-369) en donde se vislumbra una posibilidad y apertura a la reconciliación y otra, del 370 al 381, que significa la consolidación de la fe nicena. En 361 muere el emperador Constancio y le sucede Juliano, que reniega de la fe cristiana (apóstata) y emprende una política de división del cristianismo. En el 362 Atanasio vuelve a Alejandría. Se celebra un Concilio que ha pasado a la historia por la carta sinodal conocida como *Thomus ad Antiochenos* en cuya redacción intervino Atanasio de una forma decisiva[72]. Este Concilio es importante porque es uno de los primeros eslabones para salir de la confusión terminológica que había supuesto el Concilio de Nicea. Aquí se aclara que decir «tres hipóstasis» no significa decir tres dioses (triteísmo) ni hablar de un subordinacionismo ontológico en Dios (arrianismo). A la vez que decir «una substancia o ousía» no es necesariamente sabeliano. Las tres hipóstasis no significan tres dioses, sino que en la Trinidad no hay solamente tres nombres, sino *tres* realmente existentes y subsistentes. De igual manera, los que sostienen que en Dios hay una hipóstasis no querían ser sabelianos y eliminar al Hijo y al Espíritu, sino que, al proceder del Padre, el Hijo y el Espíritu eran una *ousía* o naturaleza con él. De esta manera se está preparando el terreno para la fórmula que acuñarán los Capadocios: una *ousía* y tres hipóstasis. En el 363 un grupo de

[70] ATANASIO, *De Synodis*. Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana,* o.c., 345-347; L. AYRES, *Nicaea and its Legacy,* o.c., 171-177. Sobre los Concilios de Rímini y Seléucida, SIMONETTI, *La crisi ariana,* o.c., 311-349.

[71] En este contexto hay que entender la afirmación posterior de san Jerónimo: «Fue abolida la palabra sustancia y se proclamó en todas partes la condenación de la fe de Nicea. Gimió todo el orbe y se espantó de ser arriano».

[72] ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni,* o.c.

obispos de Antioquía escriben una carta al emperador en la que aceptan el *homoousios* de Nicea explicándolo desde la comprensión que le daban los *homoiousianos*. Es decir, el Hijo ha sido engendrado de la *ousía* del Padre y es semejante a él por la sustancia.

En el 263 muere Juliano y después de un breve reinado de Joviniano le sucede el emperador Valente (364-378). Este da un nuevo giro en la política eclesiástica del imperio de Oriente intentando favorecer al partido de los *homoiousianos*. Por otro lado, Valentiniano, emperador del imperio de Occidente, es partidario de los pro-nicenos. A partir del 360 comienza a aparecer en las discusiones teológicas la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo. La discusión es desencadenada por un tal Macedonio (macedonianos), que afirmaba que el Espíritu es un servidor de Dios, como los ángeles, no *homoousios* con el Padre. A este grupo se unirá después el grupo de los pneumatómacos o luchadores contra el Espíritu, encabezados por Aecio y Eunomio. La doctrina de los Padres capadocios y el Concilio de Constantinopla aclararán de forma análoga a Nicea, y en cierta medida, siguiendo sus pasos, la divinidad plena del Espíritu, aunque profundizando en gran medida la ontología trinitaria con la aclaración de los términos *ousía* e *hypóstasis*, *prósopon* e *idiómata*, la introducción de la relación en Dios y su defensa de la incomprensibilidad del misterio de Dios. A partir del 378 se abre una nueva etapa marcada por el diálogo entre Oriente y Occidente y la consolidación de la fe nicena por la muerte del emperador Valente y la irrupción de la teología pro-nicena en defensa de la fe nicena (Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, etc.).

5. La profundización teológica: Atanasio e Hilario

Hemos visto el Concilio de Nicea en su complejo contexto histórico, su crucial proclamación dogmática y su difícil recepción posterior. Nos falta, finalmente, atender a su profundización teológica. Si algo pone de relieve Nicea frente al arrianismo es la necesidad de la teología para defender la correcta interpretación de la fe y para que la Escritura sea acogida en toda su novedad y autenticidad, aun cuando esta provoque la extrañeza a los oídos contemporáneos marcados por una determinada perspectiva filosófica[73]. La fe de Nicea no solo es defendida por medio de los sucesivos concilios, sino ante todo mediante la profundización teológica de los grandes Padres y teólogos de la época. En este lugar es imposible hacer una presentación de todos y de la totalidad de su doctrina. Nos fijaremos en dos, subrayando dos afirmaciones decisivas. En primer lugar, en Atanasio de Alejandría, que como ningún otro ha sabido expresar en sus obras la relevancia soteriológica de la afirmación de la divinidad del Hijo y el significado de su mediación. Y en segundo lugar nos fijaremos en Hilario de Poitiers, quien ha expresado de forma profunda el verdadero sentido de la paternidad del Padre como donación para que se pueda conjugar monarquía paterna e igualdad de personas divinas. Es decir, la monarquía del Padre sin caer en el subordinacionismo.

[73] R. WILLIANS, *Arrio*, o.c., 276.

a) *Atanasio de Alejandría*

Atanasio vivió entre el 298-373 y es, con razón, la gran figura teológica del siglo IV[74]. Participó en el Sínodo de Nicea, pero no tuvo un papel protagonista. En ese momento era diácono y acompañaba a su obispo Alejandro. De hecho, en la primera etapa de la controversia arriana parece que quería evitar esta cuestión. Solo poco a poco irá comprometiéndose de una manera decidida en la lucha contra el arrianismo[75]. Al morir el obispo Alejandro le sucede en la sede de Alejandría en junio del 328. Fue obispo de Alejandría durante 46 años, en los cuales vivió cinco destierros, con un total de diecisiete años exiliado. Este tiempo forzado de exilio debido a razones políticas, eclesiásticos y teológicas le ofreció una oportunidad única para conocer de primera mano la teología del Occidente cristiano y establecer unos fuertes vínculos con el papa Julio y con su discípulo Marcelo de Ancira.

— «Tratado contra los arrianos»

Después de su primer destierro comienza a escribir los *Tratados contra los arrianos* (I-III)[76]. Gracias a ellos conocemos algunos fragmentos de la obra de Arrio *La Thalia*, expuesto al inicio del primer tratado (I,1-10). Atanasio parte de la profesión de fe y sobre todo explica el segundo artículo, referido al Hijo. Ataca los tres argumentos principales de los arrianos, que niegan la *eternidad* (I,11-22), la *generación* (I,30-34) y la *inmutabilidad* del Hijo, refutando la exégesis de los textos de la Escritura que esgrimían los arrianos para sus afirmaciones sobre la naturaleza de Cristo y su relación con el Padre: Heb 1,1 (I,54-64); Heb 3,1-2 (II,1-11); Hch 2,36 (II,12-18); Prov 8,22 (II,19-82). La base del argumento de Atanasio contra aquellos que él llama arrianos es exegético. El obispo de Alejandría pone de relieve que los arrianos no han comprendido los textos que ellos citan para afirmar que el Hijo es criatura. Para Atanasio es necesario comprender el tiempo, la persona, el carácter, el contenido sobre el que trata el texto para entender su verdadero sentido (I,54,1)[77].

En este mismo sentido, Atanasio, en el segundo tratado contra los Arrianos, se centra en la exégesis de textos bíblicos para demostrar la divinidad del Hijo, así como refuta la interpretación de los textos que eran el fundamento escriturístico de las tesis arrianas: Heb 3,2; Hch 2,36; Prov 8,22. Para Atanasio, Arrio no comprende la verdadera mediación de Cristo. Si Cristo es hecho Dios por gracia no puede ofrecernos ni la filiación ni la salvación: «El hombre no habría sido divinizado si el Hijo

[74] Cf. J. BEHR, *The Nicene Faith*, o.c., 163. Para una visión más completa Ch. KANNENGIESER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie* (París 1990); J. BEHR, *The Nicene Faith*, o.c., 163-259; X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (París 2006); T. G. WEINANDY, *Athanasius. A Theological Introduction* (Ashgate, Burlington 2007) 49-80.

[75] Cf. DSalv 200-202.

[76] Cf. ÍD., *Discursos contra los arrianos* (Ciudad Nueva, Madrid 2010).

[77] Cf. J. BEHR, *The Nicene Faith*, o.c., 208; H. J. SIEBEN, «Herméneutique de l'exégèse d'Athanase», en C. KANENNGIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (París 1974) 195-214.

no hubiera sido Dios verdadero»[78]. Si Cristo tiene que divinizarnos, tiene que ser verdadero Dios y verdadero Hijo. Por esta razón hay que entender desde un punto de vista real las afirmaciones de la Escritura que hablan de Cristo como Hijo: Mt 13,17 (teofanía del bautismo); Mt 11,27 (himno de júbilo); el evangelio de Juan; y Heb 1,3 (esplendor de la gloria e impronta de su sustancia). Por otro lado, el lenguaje de la Escritura nos ayuda a comprender la distinción entre el concepto *engendrar,* que es utilizado solo para hablar del Hijo, y *hacer,* que es utilizado para referirse a las criaturas. Pone de relieve que el error de los arrianos consiste en no saber distinguir entre devenir y generación. En Dios es posible hablar de una generación eterna, sin poner en juego su inmutabilidad. Además, si negamos la generación del Hijo, estamos negando la paternidad del Padre. Los otros nombres *(epinoíai)* para referirse a Cristo como Verbo, Sabiduría, etc., son términos para expresar la actividad creadora del Hijo, pero dejando bien claro que esa actividad la realiza no desde el lado de las criaturas, sino desde el lado del Creador.

— Problema soteriológico: la divinización

Junto a la base exegética del argumento atanasiano, hay una destacada intención soteriológica[79]. Atanasio va a elaborar una sencilla y profunda doctrina de la divinización desde el misterio de la encarnación como principio de la divinización y el Espíritu de Cristo como el don de esa divinización para nosotros[80]. No podemos olvidar que la doctrina de la salvación de Atanasio está determinada totalmente por la necesidad de confrontarse al arrianismo. De tal forma que sus preocupaciones trinitarias y cristológicas tienen como punto de partida e interés fundamental asegurar la verdad de nuestra salvación. Solo si el Hijo, el Verbo, es Dios y su encarnación es verdadera, tenemos la salvación, así como solo si el Espíritu es divino, como lo es el Padre y el Hijo, nos puede divinizar (Basilio).

En la teología de Atanasio se puede apreciar con toda claridad la unidad de doctrina sobre Dios, sobre Cristo y sobre la salvación, teniendo en esta última el centro de interés. El centro de la fe cristiana consiste en la Palabra encarnada. En una lectura sencilla de las obras de Atanasio podemos caer en la cuenta que predominan los títulos de *Kyrios* y *Soter*. La abundancia de estos títulos responde a la centralidad que tiene el Logos como artífice de la creación y realizador de la nueva creación. Su teología es claramente cristocéntrica, comprendida como una doctrina de la salvación desde la encarnación de la Palabra. En este sentido, Atanasio dará un paso decisivo frente a la teología del Logos en los Padres prenicenos, un poco ambigua por su implícito subordinacionismo y excesivamente marcada por su respuesta al gnosticismo. La cuestión ya no será cómo podemos pasar de la diversidad a la unidad y qué función tiene aquí la

[78] ATANASIO, *Discursos contra los arrianos* II, 70.
[79] T. G. WEINANDY, *Athanasius,* o.c., vii, afirma que toda la teología de Atanasio es soteriológica.
[80] Cf. B. STUDER, *Soteriologie in der Schrift und Patristik,* o.c., 125-130.

mediación del Logos, sino que el interés de Atanasio apunta a la cuestión de la plena y verdadera *divinidad* de la Palabra, que también de forma verdadera se ha hecho carne para liberar a los hombres pecadores de la corrupción y otorgarles la vida nueva, entendida fundamentalmente como incorruptibilidad y conocimiento de Dios.

— La encarnación del Verbo

Desde este punto de vista, en Atanasio ya encontramos lo que se denominará después la famosa regla canónica, para ayudar a distinguir entre las afirmaciones que se hacen de Cristo según su naturaleza divina y según su naturaleza humana[81]. En este momento aparecen nuevas preguntas que anteriormente no se habían formulado con claridad: *a*) el intercambio producido entre Dios y el hombre en la encarnación, y *b)* la función salvífica del Espíritu de Cristo que lleva a plenitud la obra de la redención de Cristo. En este sentido, la mejor defensa [implícita] del Concilio de Nicea y la mejor argumentación de Atanasio frente a las tesis arrianas no la encontramos en sus obras directamente antiarrianas, sino en su obra clásica *Sobre la encarnación del Verbo,* en la que Atanasio muestra claramente cómo la divinidad del Hijo tiene que ser defendida en virtud del acontecimiento de la salvación[82]. El axioma fundamental de la teología ortodoxa en los siglos IV y V era: *la salvación solo puede ser Dios*. Por eso, si decimos que Cristo nos trajo la salvación, este tiene que ser Dios verdadero. Poner en duda su divinidad, su generación eterna o su inmutabilidad tiene como consecuencia inmediata que en él no tenemos la salvación definitiva. «En efecto, el Verbo se hace hombre para que nosotros lleguemos a ser Dios»[83].

Unido al problema de la salvación en Cristo se encuentra el problema de su mediación en la obra de la creación y en el acontecimiento de la salvación. La razón principal por la que el Concilio de Nicea y la teología de los Padres nicenos (Atanasio entre ellos) realizan ese movimiento de la economía a la teología, de lo que ha acontecido en la historia hacia el ser de Dios, es por la convicción de que el Hijo de Dios es no solo el mediador de la redención, sino también de la creación. Dios ha realizado su obra de la salvación en sus dos momentos fundamentales: creación y salvación. No existe un Logos que no haga referencia, de una u otra forma, a Jesús, el Cristo, el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo[84].

b) *Hilario de Poitiers*

Hilario, obispo de Poitiers, fue desterrado por Constancio por oponerse a la doctrina arriana que el emperador intentaba imponer en toda

[81] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1,7,14; 1,11,22-24.
[82] C. E. GUNTON, *Father, Son, Holy Spirit,* o.c., 66-70.
[83] ATANASIO, *La encarnación del Verbo* VIII, 54.
[84] Cf. C. E. GUNTON, *Father, Son, Holy Spirit,* o.c., 68-70.

la Iglesia para conseguir la unidad política. Fue enviado a Frigia (Asia Menor) en el 356. Durante sus cuatro años de destierro completó su formación teológica. Al estar en Oriente pudo estudiar a fondo y comprender mejor la problemática arriana. Se convenció principalmente en dos cosas: el misterio trinitario se veía amenazado por el arrianismo y el monarquianismo sabeliano. Para Hilario la solución no pasaba necesariamente por el término *consustancial (homoousios),* que en Oriente para algunos resultaba bastante ambiguo, sino que podía expresarse también por la fórmula de *semejante en la sustancia (homoiousios)*[85]. Su obra principal es *Sobre la Trinidad.* En ella desarrolla un discurso que quiere situarse tanto frente al arrianismo como al sabelianismo. En él afirma claramente la divinidad del Hijo, subrayando la unidad de la naturaleza divina, a la vez que subraya la distinción de personas a partir de los análisis que hace sobre la relación entre el Padre y el Hijo desde la imagen de la generación[86].

El punto de partida de su reflexión es la fórmula bautismal que aparece en Mt 28,19[87]. De ella arranca para afirmar la unidad y la trinidad divina, «pues este pasaje contiene la significación exacta de las palabras, la realidad de las cosas, el orden de las funciones, la comprensión de la naturaleza. Mandó bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, en la confesión del autor, del unigénito, del don». El Padre es considerado fundamentalmente como fuente y *auctor,* del cual todo proviene[88]. El Hijo es caracterizado como *imagen*, como la revelación perfecta del Padre, y el Espíritu, como el *don*. Una caracterización que será dominante en la teología. Por otro lado, para Hilario los términos Padre e Hijo hay que comprenderlos no como metáforas sino en sentido real. Reflejan la realidad. En este sentido realiza lo que podemos denominar la *lectio difficilior* a la hora de comprender e interpretar la fórmula bautismal. Ella afirma el sentido exacto de las palabras, que hay que entender en toda su significación, sin interpretaciones minimalistas. Pero ¿por qué no basta entonces la afirmación sin más de la regla de la fe bautismal? Por esa diferencia de interpretaciones, Hilario afirma que «nos vemos obligados a ampliar nuestro humilde lenguaje hasta hablar de las cosas que son inexpresables». Hablar de cosas inexplicables, ampliando la estrechez de nuestro lenguaje, es precisamente la tarea de la teología.

[85] Parece que este grupo ha contribuido bastante a que al final se aceptara la fe de Nicea. Más que considerarlos como semi-arrianos, tal como hizo el J. H. Card. Newman en sus estudios sobre esta controversia arriana, hay que integrarlos dentro de los partidarios de la divinidad del Hijo según la fe de Nicea, pero sin la utilización del término *homoousios*. Entre ellos podemos pensar en Cirilo de Jerusalén, Basilio de Ancira, Melecio de Antioquía, y durante algún período Hilario de Poitiers y Basilio de Cesarea. Estos intentaban clarificar la confusión terminológica que existía entre *ousía* e *hypóstasis* desde la identificación que se hizo en uno de los anatematismos de Nicea. Hay que tener en cuenta que hasta la década de los 50 el término *homoousios* no será todavía utilizado como seña de identidad de la fe de Nicea.

[86] L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 203.

[87] Ibíd., 202-208.

[88] La autoridad *(auctoritas)* no es el dominio despótico sobre los demás, sino la capacidad de ser fuente y origen de una realidad nueva. Ya sea engendrando, creando desde la nada, ordenando el caos o haciendo que otros sean capaces de crear y generar.

Quizá una de las aportaciones más importantes de la teología de Hilario es su comprensión de la paternidad[89]. La paternidad en Dios no significa subordinación respecto a las otras dos personas, ni mucho menos mengua, ruptura o disminución por parte del Padre. El Padre es capacidad infinita de comunicación, capacidad infinita de amor. Dios es enteramente Padre, no lo es solo en parte. Todo él es donación, amor que excluye toda envidia de comunicar al otro lo que es y tiene. Por esta razón el Hijo ha de ser Dios enteramente, en todo igual al Padre en la naturaleza divina, excepto en la paternidad. El Hijo posee la misma naturaleza del Padre, pero de forma distinta. El Padre es la naturaleza divina en cuanto donada (engendra) y el Hijo en cuanto recibida (es engendrado). En este sentido el Padre es mayor en cuanto da, en cuanto es principio. Pero el Hijo, en cuanto recibe todo, no es menor. La teología contemporánea ha desarrollado —consciente o no— esta bella y profunda intuición de Hilario. La paternidad de Dios no hay que vincularla tanto al principio de autoridad sino a su capacidad de donación al otro, así como la filiación no tiene que ser comprendida tanto desde la autonomía sino desde la capacidad de recepción. El Hijo es existencia en recepción que devuelve en acción de gracias el don del ser al Padre.

6. **Conclusión**

Esta recepción del Concilio de Nicea nos muestra que la tarea del magisterio es una y la de la teología es otra. La primera tiene que aquilatar y determinar el sentido ortodoxo o no de una doctrina. El magisterio regula lingüísticamente, mientras que la segunda tiene que llevar hacia adelante (ensanchar) y hacia abajo (profundizar) ese contenido. En este sentido me parece muy importante la profundización que hace la teología respecto a Nicea en dos puntos centrales: *a)* la afirmación de la mediación de Cristo en la creación y en la encarnación (Atanasio); *b)* el sentido de la paternidad del Padre como don absoluto y como capacidad radical y absoluta de donación. Estos dos temas están siendo profundizados actualmente en la teología contemporánea. El primero para poder afirmar con toda su verdad la universalidad de la salvación y la unicidad de la mediación de Cristo, y el segundo para seguir afirmando con toda la tradición que el Padre es origen de la divinidad, sin que esto suponga afirmar un subordinacionismo o patrocentrismo.

[89] Cf. L.F. Ladaria, «Dios Padre en Hilario de Poitiers»: *Estudios Trinitarios* 24 (1990) 443-479; Íd., «"...Patrem consummat Filius". Un aspecto inédito de la teología trinitaria de Hilario de Poitiers»: *Greg.* 81 (2000) 775-788; Íd., «"Tam Pater nemo". Reflections on the Paternity of God», en G. Maspero - R. Wozniak (eds.), *Rethinking Trinitarian Theology,* o.c., 446-471.

Capítulo X

LOS PADRES CAPADOCIOS Y EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA I

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: Basilio de Cesarea, *Contre Eunome*, I-II. Ed. de B. Sesboüé (SCh 299 y 305; 1982-1983); Íd., *Sobre el Espíritu Santo*. Trad. de A. Velasco Delgado (Ciudad Nueva, Madrid 1996); Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*. Ed. de J. R. Díaz Sánchez-Cid (Ciudad Nueva, Madrid 1995); Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*. Trad. de A. Velasco (Ciudad Nueva, Madrid 1994); Íd., *La Vie de Moïse*. Ed. de J. Daniélou (SCh 1 bis; [3]2007).

Estudios: Ayres, L., *Nicae and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford Univ. Press, Oxford 2004); Íd., «Articulating Identity», en F. Young (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2004) 414-463; Behr, J., *Formation of Christian Theology. The Nicene Faith* (ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 2004); Courth, F., *Handbuch der Dogmengeschichte. Trinität in der Schrift und Patristik* (Herder, Friburgo B. 1989) 110-118; Grillmeier, A., *Cristo en la tradición cristiana* (Sígueme, Salamanca 1997) 393-454; Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God* (T&T Clark, Edimburgo 1988); Kelly, J. N. D., *Primitivos credos cristianos* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1980) 247-275; Ladaria, L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Secr. Trinitario, Salamanca [4]2010) 247-290; Sesboüé, B. - Meunier, B., *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IVe siècle* (Cerf, París 1993); Sesboüé, B., «La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo», en B. Sesboüé - J. Wolinski (eds.) *El Dios de la salvación* (Secr. Trinitario, Salamanca 1996) 187-207; Simonetti, M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1975); Torrance, T. F., *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (T&T Clark, Edimburgo 1988).

I. EL ARRIANISMO DE EUNOMIO Y LOS PADRES CAPADOCIOS

1. **Las dos tareas pendientes de Nicea**

Desde el Concilio de Nicea y su formulación dogmática sobre la consustancialidad del Hijo y el Padre, habían quedado pendientes dos cuestiones de suma importancia: *a)* el sentido de la palabra *homoousios* para poder explicar la unidad y la distinción personal en Dios; *b)* y, en segundo lugar, la afirmación de la divinidad del Espíritu Santo. Esta última cuestión había sido pacíficamente adquirida, ya que era evidente que Dios es Espíritu (cf. Jn 4,13); de ahí la facilidad para decir que el Espíritu es Dios

manifestándose y dándose a las criaturas. Otra cuestión más compleja era precisamente la afirmación de su personalidad. Cuando ya se había llegado a la afirmación de la divinidad del Hijo, comienza a ponerse en duda la divinidad del Espíritu con la aparición del grupo llamado de los pneumatómacos, es decir, los luchadores contra el Espíritu, en torno al año 360[1].

A la reflexión sobre estas dos cuestiones se van a dedicar los Padres capadocios impelidos por la necesidad de responder al arrianismo radical de Aecio y Eunomio y a la negación de la divinidad del Espíritu llevada a cabo por macedonianos y pneumatómacos. Aquí tenemos que mencionar a *Basilio de Cesarea* (330-377/9) y su aportación decisiva a la clarificación del lenguaje trinitario y en la teología del Espíritu Santo. Un hombre de comunión que desde su discreción va a poner las bases para la afirmación de la divinidad del Espíritu a través no del *homoousios,* sino de la *homotimía* que realizará el Concilio de Constantinopla (381). A su amigo *Gregorio Nacianceno* (†389) y su teología poética. Por su bella y profunda penetración en el misterio de Dios va a ser llamado dentro de la tradición oriental sencillamente *el teólogo.* A él le debemos la aplicación del texto de Jn 15,26 (que se refiere a la procesión del Espíritu de parte del Padre en la economía de la salvación) a la vida intradivina para denominar la procesión del Espíritu por parte del Padre, distinguiéndola así de la generación del Hijo y la creación de las criaturas. Por último, al hermano pequeño de Basilio, *Gregorio de Nisa* (ca. †395), cuya influencia en la teología se ha dado más por su teología mística y la comprensión del amor de Dios. Frente al racionalismo de Eunomio y los arrianos subraya la incomprensibilidad de Dios y su carácter de misterio.

2. El arrianismo radical de Eunomio de Cízico

Eunomio nació en torno al 335 en la Capadocia[2]. Fue discípulo de Aecio, líder de la segunda generación arriana y representante del partido anomeo, es decir, de aquellos que afirman la desemejanza *(anómoios)* entre el Padre y el Hijo[3]. Pronto aventaja el discípulo al maestro en el campo de la elocuencia y la dialéctica, hasta el punto que los represen-

[1] Cf. DSalv 207-221; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 211-237; S. ZAÑARTU, «El Concilio Constantinopla I y el proceso previo. Algunas anotaciones»: *Teología y Vida* 48 (2007) 471-497; I. ORTIZ DE URBINA, «El Espíritu Santo en la teología del siglo IV desde Nicea ■ Constantinopla», en *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (XVI Semanas de Estudios Trinitarios, Salamanca 1983) 86s.

[2] Cf. R. P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (Oxford Early Christian Studies, Oxford 2000); B. SESBOÜÉ, «Introduction», en BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* I (SCh 299; 1982) 15-38; ÍD., «La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo (siglo IV)», en ÍD., *Historia de los Dogmas,* I (Secretariado Trinitario, Salamanca 2000) 207-240, para el pensamiento de Eunomio ver especialmente 224-230; J. L. NARVAJA, «La obra teológica de Eunomio de Cízico. Introducción y traducciones»: *Stromata* 60 (2004) 121-190; ÍD., *Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico* (Univ. Pontificia Lateranense, Roma 2003).

[3] No obstante, todavía quedaría una postura más radical, la de aquellos que afirman que son totalmente desemejantes *(heteroousianos).* Aecio y Eunomio niegan la semejanza en la esencia, más aún la consustancialidad, pero pueden afirmar algún tipo de semejanza como por ejemplo en la actividad (Eunomio, *Apologie* 22).

tantes de esta teoría ya no serán considerados aecianos, sino eunomianos. En un Concilio en Ancira (358) es condenado el *anomeísmo* de Aecio, triunfando la tesis *homeousiana,* afirmando que el Hijo es semejante al Padre según la esencia. Eunomio queda en una situación complicada, teniendo que matizar sus posturas radicales, por otras más cercanas a la postura *homeousiana*. En el 360 es nombrado obispo de Cízico por recomendación de Eudoxio, aunque, por el revuelo provocado entre los fieles por sus predicaciones en sentido arriano, pronto tuvo que abandonar la sede (363). En este contexto, escribió su *Apología*[4]. Esta obra es un discurso teológico de alto corte racional y especulativo que será contestado por el joven Basilio de Cesarea en su obra *Contra Eunomio*. Eunomio replicará a este con su *Apología en defensa de la apología*[5]. Eunomio profundiza en las tesis clásicas del arrianismo en torno a la relación entre el Padre y el Hijo y saca las consecuencias lógicas aplicándolas al nuevo contexto teológico a partir del 360 en que aborda la cuestión del origen y naturaleza del Espíritu Santo. La tesis fundamental de Eunomio es que la sustancia y la esencia divina consiste en ser ingenerada *(agennesía)*. Eso es lo propio del ser de Dios. La consecuencia es evidente. No puede darse en Dios ningún tipo de generación. Por lo que el Hijo no es engendrado de la misma sustancia del Padre. Niega la divinidad del Hijo y a fortiori la del Espíritu. Si el Hijo es la criatura del Padre, el Espíritu es la criatura del Hijo. Veamos brevemente la estructura de esta obra[6].

Eunomio, después de un preámbulo retórico, y sintiéndose víctima de calumnias, da las razones por las que debe proponer la defensa de su doctrina. Toma como punto de partida la tradición de la fe, una confesión de fe antigua en tres artículos referidos al Padre, al Hijo y al Espíritu. La apología consiste en ofrecer una explicación *auténtica* de este credo:

> Nosotros creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, *de quien todo viene* [1 Cor 8,6]. Y en un solo Hijo unigénito de Dios, Dios Verbo, nuestro Señor Jesucristo, *por quien todo existe* [1 Cor 8,6]. Y en un solo Espíritu Santo, el Paráclito, *en quien toda gracia es repartida*, acorde a algunos de los santos según una justa proporción para el bien común [1 Cor 12,4.7.11]»[7].

Eunomio propone la comprensión de esta confesión de fe como una Trinidad en grados diversos en naturaleza y actividad. Desemejante radicalmente en el orden de la sustancia y semejantes en el orden de la actividad, aunque fuertemente jerarquizada. La jerarquía de esos grados nos la da el uso de las preposiciones en la Escritura: *ek* (del cual: procedencia) para referirse al Padre, como origen y fuente del cual todo procede. Sería el primero es esa jerarquía; *dia* (por el cual: mediación) para referirse al Hijo. Él es el mediador

[4] EUNOMIO, *Apologie*. Ed. de B. Sesböüé (SCh 305; 1982).

[5] M. SIMONETTI, «Eunomio de Cízico», en DPAC I, 810.

[6] La estructura está tomada de la edición de Sesboüé y Durand. Los números que aparecen entre paréntesis se refieren a los capítulos de la *Apología*.

[7] EUNOMIO, *Apologie* 5. Como comenta atinadamente B. Sesboüé en nota (p.240), Eunomio quiere presentar una fe trinitaria explícitamente bíblica como expresión pura de la tradición. Volvemos así a la cuestión anterior que mencionábamos con Arrio. La cuestión no es la Escritura o su helenización, sino la correcta y auténtica interpretación del lenguaje bíblico.

entre Dios y el mundo. Tendría un segundo rango en esa jerarquía: por último, la preposición *en* (en el cual) para referirse al Espíritu. Él es el ámbito y el lugar histórico y temporal en el que todo acontece. Si el Hijo es por quien todo se ha hecho (Jn 1,3) y el Hijo es criatura, el Espíritu Santo es la primera de las criaturas del Hijo, por lo tanto, desemejante también al Padre. En la explicación de cada uno de los artículos esgrimirá textos bíblicos y razonamientos filosóficos, especialmente traídos desde la retórica, ofreciendo lo que podríamos llamar una teoría del conocimiento y del lenguaje.

El *primer artículo* se refiere al Dios único e ingenerado (7-11). Aquí sostiene dos tesis fundamentales: la *agennesía* es la sustancia de Dios, Dios en sí es sustancia ingenerada; y, como consecuencia, el ingenerado no puede engendrar en sentido propio una generación según la sustancia. Para Eunomio, una generación supondría la división y la partición de la sustancia divina, lo que conllevaría una negación de la unicidad e inmutabilidad de Dios. Dios es sustancia simple, no compuesta. Dios Padre es el origen de todo, pero todo lo que surge de él está en otro orden de naturaleza, ya que la sustancia divina no puede diferenciarse: ni tiempo, ni orden, ni siglo. El *segundo artículo* se refiere al Hijo, como retoño y criatura (12-24). Así es afirmado por la Escritura en Prov 8,22 y Hch 2,36. La diversidad de nombres para referirse a Dios Padre y al Dios Verbo expresa realmente la diversidad de la sustancia. Utiliza Eunomio un argumento bíblico y de filosofía del lenguaje para afirmar la desemejanza entre el Padre y el Hijo en la sustancia. Pero mientras hay una desemejanza en la sustancia, puede ser afirmada una similitud según la actividad. El Hijo está sometido a la voluntad del Padre, siendo así imagen de Dios invisible. Si el Padre es origen *(ek)*, el Hijo es mediador *(diá)*, por medio de quien fue hecho todo. El *tercer artículo* se refiere al Espíritu (25), tercero en orden y naturaleza, hecho bajo mandato del Padre y la actividad del Hijo; honrado en tercer lugar como la primera de las criaturas del Unigénito para la santificación y enseñanza de los creyentes. Termina su obra con una confesión de fe más desarrollada que recapitula lo expuesto a lo largo del tratado (26-27).

3. **Basilio de Cesarea**

a) *Biografía y trayectoria*

Después de Atanasio, Basilio de Cesarea es el gran teólogo del siglo IV[8]. Nació en torno al 330. Se formó en Constantinopla y Cesarea en retórica *(paideia* griega), una actividad que después él mismo enseñó y que le sirvió como base para la exposición de sus ideas teológicas. Un encuentro con Eustacio de Sebaste cambió radicalmente su vida (Ep. 223,2), conduciéndole a la vida eremítica y ascética, convirtiéndose así de un cristianismo superficial al ideal de la «verdadera filosofía», es decir, el cristianismo eremita. Basilio abandona la enseñanza de la retórica y busca

[8] Cf. J. BEHR, *The Nicene Faith*, o.c., 263-324; S. M. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A synthesis of Greek thought and Biblical truth* (The Catholic University of America Press, Washington 2007); B. SESBOÜÉ, *Saint Basile et la Trinité* (Desclée, París 1998).

una vida espiritual intensa. Se une a Eustacio y a Basilio de Ancira en un sínodo en Constantinopla en 359 contra los eunomianos Aecio de Antioquía y Eunomio de Cízico. Ambos, como hemos visto más arriba, enseñan una doctrina más radical que Arrio. Si la esencia de Dios es ser ingenerado, el Hijo tiene que ser necesariamente desemejante al Padre. Eustacio responderá que el Hijo es «semejante al Padre en la esencia», razón por la que serán conocidos después como los *homoiousianos,* más allá de si utilizan o no esta expresión[9]. El mismo Basilio realizará una evolución de su propio pensamiento trinitario. Este pasará por cuatro momentos significativos: 1. Los años *homoiousianos* (360-365); 2. El movimiento del *homoiousios* al *homoousios* (365-372); 3. El uso del término *prósopa* para hablar de la pluralidad (tres) en Dios (372); 4. La emergencia del concepto *hypóstasis* en el debate trinitario para referirse al Padre, Hijo y Espíritu (375-379). Esta evolución no es la expresión de una acomodación a la situación eclesial o cultural, sino el signo de una maduración personal y un compromiso cada vez más decisivo por la verdad en diálogo u oposición hacia posturas extremas en el ámbito de las corrientes sabelianas (Marcelo de Ancira, Apolinar) o pneumatómacas (Eustacio de Sebaste). Es muy significativo cómo en este camino, por un compromiso fehaciente por la defensa de la divinidad del Espíritu Santo, perderá a uno de sus amigos más queridos que había sido decisivo en su *conversión* a una vida intensamente religiosa (Eustacio de Sebaste)[10].

b) *Obras trinitarias*

Basilio escribe dos obras fundamentales respecto a la doctrina trinitaria. La primera elaborada en sus tiempos de juventud en torno al 360: *Contra Eunomio.* Una obra que responde a la *Apología* escrita por Eunomio. La segunda, como obispo en Cesarea a partir del 370, con el título *Sobre el Espíritu Santo,* ya en el tiempo de madurez desde el punto de vista eclesiástico y teológico. Entre ambas, percibiendo esa maduración y desarrollo, hay una coherencia y continuidad fundamental[11]. La teología trinitaria no está basada en una metafísica especulativa, sino que los argumentos más fuertes de Basilio en torno a la divinidad del Hijo y del Espíritu toman como punto de partida la actividad de Dios en la economía de la salvación revelada en la Escritura, ayudándose de la *paideía* griega como soporte filosófico de su discurso teológico[12].

Su primera obra teológica de gran calado es *Contra Eunomio.* Consta de tres libros: el primero y el segundo tratan sobre la relación entre el Padre y el Hijo, mientras que el tercero, más breve, aborda el problema de la divinidad del Espíritu. La obra significa una aportación fundamental al dogma trinitario, genialmente organizada, con un lenguaje técnico pre-

[9] Th. BARNES, «A Note on the Term Homoioousios»: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006) 276-285.

[10] Cf. S. M. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil,* o.c., 24s.

[11] Cf. ibíd., 31.

[12] Cf. ibíd., 14, 30.

ciso, queriendo responder al lenguaje sofisticado de su adversario[13]. No obstante, el rigor conceptual y la lógica de su discurso no restan a su lenguaje capacidad religiosa y espiritual. Los argumentos más racionales están inscritos en el lenguaje religioso de la doxología[14]. La segunda obra de Basilio, en la que trata extensamente la cuestión trinitaria de la divinidad del Espíritu, es *Sobre el Espíritu Santo.* Si *Contra Eunomio* es una obra de juventud, esta es una obra de madurez. Escrita probablemente entre los años 374 y 375, está dirigida a su amigo Anfíloco. En ella afronta de forma extensa el problema pneumatológico. Basilio va a centrar su argumento en el análisis del lenguaje teológico, bíblico y litúrgico. El texto decisivo de Basilio es 1 Cor 12,3: «Nadie puede decir Jesús es Señor si no es por el Espíritu Santo». El pensamiento de Basilio se mueve desde la economía de la salvación hacia la inmanencia, de la presentación de la actividad del Espíritu en la historia de la salvación y en el bautismo hacia la afirmación de la naturaleza y el ser del Espíritu en su relación con el Padre y el Hijo. La pneumatología de Basilio es eminentemente soteriológica y desde aquí se refiere a la ontología trinitaria. Solo si el Espíritu es Santo, Señor, puede realmente divinizarnos, hacernos semejantes a Dios[15].

Junto a estas obras habría que tener en cuenta las innumerables cartas que nos han quedado de él. Estas son muy importantes para reconstruir la trayectoria teológica del gran obispo de Cesarea, especialmente en la evolución en el uso de los términos teológicos que son centro de la controversia *(homoousios, homoios, ousía, prósopon, hypóstasis*, etc.).

c) *Aspectos más significativos de su teología trinitaria*

Aquí no es posible exponer la riqueza y profundidad teológica del primero de los Padres capadocios. Señalamos los puntos más relevantes para el diálogo trinitario de la época, que han sido decisivos para la historia de la teología y del dogma trinitario:

— Una teología de la incomprensibilidad de Dios y de su revelación a través del Hijo y del Espíritu

Frente a la reflexión de Eunomio sobre la ingenerada naturaleza de Dios, Basilio va a sentar las bases para el importante desarrollo de la teología trinitaria que permita hablar de unidad de esencia y trinidad de personas. Y lo primero que va a afirmar es la incomprensibilidad de la esencia de Dios. Basilio sienta las bases de una teología apofática referida al ser de Dios siguiendo la perspectiva que ya había desarrollado Orí-

[13] C. Moreschini, *Patrología,* o.c., 278-279.

[14] B. Sesboüé, «Introduction», a.c., 47.

[15] La obra podemos dividirla de la siguiente forma. *Introducción:* la exposición de la tesis de los adversarios (1-6); *1.ª Parte:* la igualdad del Padre-Hijo-Espíritu (7-36); el centro de la obra: la afirmación de la Trinidad consustancial y la Unidad en la comunidad de la naturaleza (37-47); *2.ª Parte:* Glorificación del Espíritu (48-75); *Final:* Situación eclesial (76-79).

genes[16] y que profundizarán después Gregorio Nacianceno y de forma especial Gregorio de Nisa. La *agennesía* no es la sustancia de Dios. Ningún hombre puede comprenderla. Citando la carta los Romanos, que afirma que los designios de Dios son inescrutables, sostiene que con más razón su naturaleza. Solo el Hijo, que conoce al Padre (Mt 11,27), y el Espíritu, que sondea hasta las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), conocen su naturaleza y nos la pueden revelar a los hombres. No hay un conocimiento de la naturaleza de Dios si no pasa por Cristo y el Espíritu.

— Introducir la relación en Dios

Basilio dará un paso decisivo en el concepto de relación. No de una manera directa, sino indirecta, a través de la distinción entre nombres absolutos y relativos. Los nombres absolutos que se refieren a la esencia (hombre, caballo, etc.) y los nombres relativos que nos hablan de la relación que a la vez une y distingue a las personas humanas (hijo, amigo, esclavo) o aplicado a Dios las hipóstasis divinas. Basilio critica el uso de los nombres ingenerado y generado para referirse al Padre y al Hijo, ya que no son estos nombres sino los de Padre e Hijo los que utiliza la Escritura. El nombre que usa la Escritura para decir lo mismo que decimos cuando hablamos de ingenerado es Padre, y este nombre implica una relación e incluye implícitamente al Hijo. No somos bautizados en el nombre del ingenerado, sino en el nombre del Padre[17]. Respecto a los nombres absolutos nos dicen lo que es Dios en sí, mientras que los relativos nos dicen qué o quién es el Padre respecto del Hijo y a la inversa. Así, los nombres ingenerado y generado no son nombres absolutos sino relativos; no nos hablan de la esencia de Dios, sino de la relación que existe entre las diferentes hipóstasis. Con esta clarificación de Basilio, poco a poco se llegará a la formulación de una *ousía* (sustancia o naturaleza) y tres *hypóstasis* (personas) que se impondrá después en la teología trinitaria[18]. Basilio ha dado un paso muy significativo en el lenguaje trinitario: *ousía* lo utilizará para hablar de lo que es común, como la divinidad o atributos similares; *hypóstasis* para referirse a lo particular en sus propiedades de paternidad, filiación y poder santificador[19].

— El Padre como *arché* ontológico

El segundo paso fundamental que da el obispo de Cesarea para defender la divinidad e igualdad del Hijo respecto al Padre será distinguir entre re-

[16] ORÍGENES, *De principiis* I, 12,1-29; 14,1-39; II, 32,8-15.

[17] BASILIO, *Contra Eunomio* I,5.

[18] Aunque Basilio no sea el creador de esta fórmula, a él se debe la aclaración terminológica de *ousía* (unidad) e *hypóstasis* (trinidad). Si bien en su *Contra Eunomio* todavía no utiliza esta distinción, será a partir del debate y reacción frente al sabelianismo de Marcelo de Ancira y Paulino de Antioquía como alcance esta distinción decisiva para la teología trinitaria. Cf. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil*, o.c., 82-92.

[19] BASILIO, *Ep*. 214. 4.

lación de procedencia y sucesión cronológica. Mientras que Eunomio no era capaz de pensar al Padre como principio del Hijo en sentido ontológico sin pensarlo en sentido cronológico, Basilio quita a esta procesión o generación su carácter temporal. Padre, Hijo y Espíritu comparten y poseen la misma divinidad (nombre absoluto), siendo cada uno la única sustancia de forma diferente (nombres relativos). Los tres son increados, aunque lo son de forma diferente: el Padre no deriva de ninguna causa y es a la vez fuente de los dos; el Hijo como unigénito de la luz ingenerada; un Hijo que no puede ser comprendido si no es desde la iluminación del Espíritu. Sin embargo no hay tres principios, sino un único principio que es el Padre, de quien todo procede, que da todo sin recibir nada a cambio y sin perder nada; que crea mediante el Hijo y perfecciona la creación en el Espíritu. Por lo tanto, el Padre y el Hijo y el Espíritu son distintos según las propiedades de las personas, y son uno solo según la comunidad de naturaleza. Hay una unidad en la sustancia, pero propiedades distintas que no rompen la sustancia común. En su obra *Sobre el Espíritu Santo* defiende que afirmar la divinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu no disgrega la *Theologia* ni rompe la *Monarquía* en una pluralidad separada: «Según la propiedad de las personas, son uno y uno, pero en cuanto a la comunidad de la naturaleza, ambos son uno solo [...] La unidad se da en la comunión de la divinidad»[20]. Basilio, frente a la fuerte corriente teológica sabeliana, tiende a «acentuar la integridad ontológica de cada una de las personas de la Trinidad. Esta posición apuntaba al riesgo del triteísmo. Los Padres capadocios eludieron este peligro introduciendo el principio de *precedencia ontológica* y haciendo del Padre la "causa" de la existencia trinitaria. De esta manera situaron el monoteísmo en el nivel de lo personal, lo cual, debido a su asociación simultánea con la unidad (relacionalidad) y la particularidad (alteridad), se reveló el medio más apropiado para eliminar cualquier contradicción lógica entre monoteísmo y Trinidad»[21].

— «La divinidad se cumple en la Trinidad»

Basilio defiende la divinidad del Espíritu frente a las afirmaciones de que el Espíritu es criatura del Hijo, tercero en orden, dignidad y naturaleza. Basilio asiente en que el Espíritu es tercero en orden y dignidad, pero esto no significa que haya una diferencia en la naturaleza. El Espíritu está del lado de la divinidad; es fuente de la santificación tal como nos lo afirman los nombres que se le dan en la Escritura: *Santo Espíritu* y *Paráclito,* así como su actividad santificadora y divinizadora en los creyentes. No puede estar del lado de los santificados, pues él es el santificador: «El Espíritu Santo es la fuente de la santificación. Y lo mismo que el Padre es santo por naturaleza y que el Hijo es santo por naturaleza, el mismo Espíritu de la verdad también es santo por naturaleza»[22]. Fiel a su discreción, no llega a afirmar explícitamente que el Espíritu Santo es Dios, ya

[20] Íd., *Sobre el Espíritu* 18,45.
[21] I. Ziziolulas, *Comunión y alteridad* (Sígueme, Salamanca 2010) 191.
[22] Basilio, *Contra Eunomio* III, 2,53-56.

que no lo dice expresamente la Escritura. Su afirmación más fuerte para decir que el Espíritu es Dios es esta expresión comentando el texto 1 Cor 12,4-6: «el carácter divino de la naturaleza del Espíritu»[23]. El cristiano es bautizado en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, todos en igual rango, sin introducir entre ellos ninguna criatura ni servidor. La divinidad compartida por el Hijo y el Espíritu no resta a la divinidad del Padre: «La divinidad se cumple en la Trinidad»[24].

— La doxología al servicio de la teología

Basilio realiza un estudio de la utilización de las preposiciones en la Escritura para referirse al Padre, Hijo y Espíritu. Frente a la explicación jerárquica del uso de las preposiciones por parte de Eunomio y los pneumatómacos que suponen una degradación en el rango, honor y dignidad, Basilio demuestra que las tres preposiciones *(ek, diá, en)* aparecen referidas a las tres personas de una forma indistinta. Del uso que de ellas se hace en la liturgia, Basilio defenderá la divinidad del Espíritu a través de la liturgia y la doxología. En su *Tratado sobre el Espíritu Santo* cuenta un incidente que le ocurrió durante una celebración y que está en el origen de su obra. Normalmente la doxología trinitaria se hacía: *Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*. Sin embargo, porque como ya hemos visto esta doxología económica de la Trinidad podía ser entendida desde un punto de vista subordinacionista o arriano, Basilio utilizará *Gloria al Padre, con (metà) el Hijo y con (syn) el Espíritu Santo*. Dice que se preparó un pequeño altercado, ya que a algunos de los presentes esta fórmula les parecía extraña y problemática[25]. Basilio se justifica diciendo que es una aplicación de la fórmula bautismal de Mt 28,19. Allí la Trinidad es *con*-nombrada en un plano de igualdad. Junto al estudio de las preposiciones en la Escritura y la liturgia referida a cada una de las personas divinas, Basilio defiende la divinidad plena del Espíritu desde la acción de este en la vida de la Iglesia y de los cristianos[26].

4. Gregorio Nacianceno

Gregorio Nacianceno entra en la escena del debate teológico trinitario en un momento delicado para defender la teología de Nicea y continuar el debate de Basilio con Eunomio y los pneumatómacos. Después de la muerte de Basilio en el 378. De alguna forma va a profundizar en la teología trinitaria allí donde la dejó Basilio. Aunque los especialistas en Gregorio subrayan que es necesario comprender en unidad toda su teología para no hacer una lectura parcial de esta, nosotros vamos a fijarnos en su obra más importante: los cinco discursos teológicos. Estos tienen una es-

[23] Ibíd. III, 4,39.
[24] Ibíd. III, 5, 36-37.
[25] ÍD., *Sobre el Espíritu Santo* I, 3.
[26] J. BEHR, *The Christian Faith,* o.c., 265.

tructura triádica. Los discursos 27-28 referidos a la *theologia* y al discurso sobre Dios. Gregorio defiende el carácter específico del discurso teológico. No puede ser realizado por cualquiera y en cualquier momento. Es necesaria una formación y práctica ascética. Es necesaria la purificación y la humildad. En la misma línea de Basilio, defiende la incomprensibilidad del misterio de Dios frente a la tendencia idolátrica de la razón humana cuando no está purificada y se sitúa con humildad ante el misterio de Dios.

Los discursos 29-30 están dedicados a la persona del Hijo; comienzan estudiando la relación entre *theología* y *oikonomía*. Aquí se encuentra un texto decisivo para el desarrollo de la teología trinitaria, donde distingue entre anarquía, poliarquía y monarquía:

> Tres son las opiniones más antiguas sobre Dios: anarquía, poliarquía y monarquía. Las dos primeras han divertido a los niños de los griegos, que les diviertan. La anarquía es desorden, la poliarquía discordia, y así la anarquía y así el desorden. Ambas conducen a lo mismo: el desorden, y este a la ruina, pues el desorden prepara la ruina. Nosotros honramos la monarquía, más no una monarquía circunscrita a una persona... sino constituida por la igual dignidad de la naturaleza, y el acuerdo de la voluntad, la identidad del movimiento, y el regreso a la unidad de los que están unidos desde ella —lo cual, sin embargo, es imposible para la naturaleza engendrada—, de manera que si bien difiere en el número, en la sustancia no hay división[27].

Después reflexiona sobre la generación inefable del Hijo, la defensa de poder hablar de Dios Padre como principio y la coeternidad del Hijo y del Espíritu, defendiendo que Padre es nombre de relación. A su vez, afirma la divinidad del Hijo frente a la interpretación arriana de textos tan importantes para esta teología como Pro 8,22 y Mc 13,32, finalizando con una teología de los nombres de Cristo, que anticipa de alguna forma lo que será después un acercamiento a Cristo desde los títulos cristológicos.

El discurso 31 está dedicado al Espíritu y a la cuestión central de la unidad de Dios. *Gregorio Nacianceno* es el primero en utilizar *ekporeúomenon* para referirse al modo como el Espíritu viene o procede del Padre. Si el Padre es ingenerado, el Hijo es el unigénito del Padre, el Espíritu procede del Padre sin ser engendrado como el Hijo y sin ser creación como las criaturas. Fundándose en Jn 15,26 ha hablado de la «procesión» del Espíritu Santo del Padre para indicar el origen de la tercera persona (31,8). Afirma con toda claridad la consustancialidad del Espíritu, profundizando después en la categoría de relación desde la plenitud que significa que cada una de las personas sea lo que ella es y no lo que las otras son. Así, el Padre es Padre y solo Padre y no Hijo y Espíritu y así sucesivamente. En el ser de Dios desde el punto de vista de las personas divinas, «no ser» no es una carencia, sino una forma de relación y condición de posibilidad de la plenitud (31,10). Termina su discurso haciendo una defensa de la unidad de Dios, negando que afirmar la consustancialidad del Padre, Hijo y Espíritu signifique defender un triteísmo. La teología de Gregorio alcanza un alto nivel especulativo, llevando la ontología trinitaria a unos grandes desarrollos. No

[27] GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 29, 2.

obstante, no podemos perder de vista que Gregorio Nacianceno, lejos de realizar una teología trinitaria separada de la historia cuya preocupación sea la especulación abstracta que intenta combinar la unidad y la trinidad, una acusación habitual a los teólogos capadocios, ha realizado una doctrina trinitaria con un claro interés soteriológico, aunque fundada teológicamente en el ser de Dios[28]. Una teología construida desde la teología del Hijo (cristología) y del Espíritu (pneumatología), y no tanto desde el sentido obvio de cómo combinar al Padre, el Hijo y el Espíritu para hacer de ellos una unidad en tres personas. No se trata tanto de una «metafísica de la consustancialidad», sino de una «teología de la divina economía», que intenta clarificar, profundizar y extender el sentido de esta divina economía para el ser de Dios y para la historia de los hombres[29].

5. Gregorio de Nisa

Gregorio nació en torno al 335, el hermano pequeño de diez hermanos, entre los que se encontraba el hermano mayor, Basilio. Mientras que de este conocemos bastante por la correspondencia con Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa permanece como una figura enigmática[30]. Fue elegido obispo de Nisa en el 372 y murió en el 394. A pesar de que no hay constancia de que tuviera una formación en las escuelas de retórica como su hermano Basilio o Gregorio Nacianceno, adquirió una buena formación humanista y filosófica en literatura griega, platonismo y estoicismo. Esta influencia de la filosofía griega en Gregorio de Nisa puede verse con claridad en su doctrina sobre Dios, determinada en gran medida por los pensamientos de la infinitud y de la eternidad. Desde el punto de vista teológico, como los otros Capadocios sigue en gran medida la teología de Orígenes, e incluso en algunos puntos a Filón de Alejandría[31].

Entre las obras importantes referidas a la teología trinitaria tenemos que destacar los cuatro libros escritos entre el 381 y 383 dedicados a contestar a la segunda apología de Eunomio; su *Oratio Cathequetica magna* y dos cartas en las que analiza con gran precisión la diferencia entre *ousía* e *hypóstasis (Carta a Pedro)* y trata de explicar por qué hablar de tres hipóstasis no significa defender ningún tipo de triteísmo *(Carta a Ablatius)*. En *La gran catequesis,* después de una introducción, ofrece una explicación de la doctrina trinitaria, manteniéndose en la afirmación de la unidad de Dios frente al paganismo y de la Trinidad frente al judaísmo. Para afirmar la unidad y la trinidad recurre a los conceptos *ousía* e *hypóstasis:* «la auténtica doctrina sabe discernir alguna distinción de *personas* en la unidad de *naturaleza»*[32]. Más adelante profundiza en esta misma idea, subrayando algo

[28] Cf. Ch. A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on The Trinity and the Knowledge of God. In your Light we shall see Light* (Oxford Univ. Press, Oxford 2008) 169-173.

[29] Cf. ibíd., 194-201.

[30] Cf. J. BEHR, *The Nicene Faith,* o.c., 409-473; L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (Oxford Univ. Press, Oxford 2005).

[31] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Beauchesne, París 1988).

[32] GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis* I,1.

muy propio de su teología como la incomprensibilidad del misterio de Dios, aun cuando hay una cierta analogía entre Dios y las criaturas:

> Quien escudriña cuidadosamente la hondura del misterio puede captar en su alma, de manera inefable, cierta modesta inteligencia de la doctrina relativa al conocimiento de Dios, pero sin poder esclarecer con la palabra la inexpresable profundidad de este misterio: cómo es que la misma cosa es numerable y a la vez se escapa de la numeración, y cómo es que se la ve separadamente y al mismo tiempo la concebimos como unidad, y cómo es que está sujeta a distinción por el concepto de persona y no está dividida en la sustancia[33].

La persona distingue, pero la sustancia común impide la partición. Las tres personas son eternas, no han empezado nunca a existir, una afirmación que es justificada desde el uso del imperfecto en la Escritura, especialmente en el prólogo de Juan. La generación divina es un acto eterno, ya que no hay en Dios un antes y un después. El Logos existía y estaba junto a Dios. El uso de los imperfectos indica precisamente esta eternidad y contemporaneidad permanente del Hijo respecto al Padre. Gregorio continúa la reflexión sobre la unidad de la esencia (ser increado) que es propio a los tres. Lo propio de las personas es para el Padre ser ingenerado, para el Hijo ser generado, y del Espíritu, que tiene en común la naturaleza con el Padre y el Hijo, se caracteriza por no ser ni ingenerado ni generado. Se distingue del Hijo en que no tiene la subsistencia del Padre como el Unigénito, sino que se ha manifestado por medio del Hijo. Explica la unidad de la esencia y la diferencia de las hipóstasis acudiendo a la comparación entre la naturaleza humana común a todos los hombres y la diferencia en las características propias de las hipóstasis o personas (Pedro, Santiago y Juan). Ellos son tres personas diversas pero en cuanto a la naturaleza. Hay un orden o *taxis* intradivina. El Padre es el origen y fuente del Hijo. Mientras que el Padre por y con el Hijo es origen y fuente del Espíritu. La vida divina se transmite al Hijo por generación y al Espíritu Santo mediante el Hijo por la procesión.

6. Síntesis de los Capadocios

Los tres Padres capadocios han insistido en la plena divinidad del Hijo y del Espíritu sin admitir el subordinacionismo. Desde un punto de vista podemos decir que su reflexión se aleja de la *economía de la salvación centrándose en la ontología trinitaria,* aunque, como hemos visto, nunca se separan de ella. No podemos olvidar que la motivación última es salvar el significado y validez de esta economía de la salvación. La divinidad de Cristo es afirmada en virtud de la mediación de la salvación y divinización del hombre (Gregorio de Nisa) y la divinidad del Espíritu desde su acción santificadora en la Iglesia y en el creyente (Basilio). Gregorio Nacianceno consolida esta adquisición afirmando sin ambigüedad la consustancialidad del Espíritu y su procedencia del Padre. Junto a la

[33] Ibíd., III,1.

defensa de la divinidad del Espíritu Santo, los Padres capadocios han sido claves para poder clarificar la simultaneidad que se da en Dios al afirmar la unidad de la esencia y cómo esa esencia *es* de tres formas diferentes, constituyendo tres hipóstasis. Los Capadocios han desarrollado una *teología de las propiedades* o relaciones entre las personas divinas. Ingénito, engendrado no nos hablan de la esencia del Padre o del Hijo, sino que son términos que nos hablan de una relación. Comienza a aparecer uno de los términos fundamentales para poder comprender la unidad y distinción en Dios: en Dios hay relación. Padre, Hijo y Espíritu son nombres propios que indican una relación. Frente a Eunomio que encerraba a Dios en su *agennesía* e inascibilidad, los Capadocios ponen en el centro de la teología trinitaria que «Padre es nombre de relación».

Pero, por otro lado, frente al exceso de racionalismo de Eunomio los Capadocios han elaborado una *teología apofática* que respeta el misterio incomprensible de Dios, sin limitar la afirmación de una auténtica y plena revelación de Dios en su Hijo y en el Espíritu. Así se expresa con toda claridad Gregorio de Nisa en su conocida obra *Vida de Moisés.* Por un lado, el teólogo capadocio es rotundo en afirmar que «la Revelación ha prohibido asimilar a Dios con cualquier cosa que caiga bajo el conocimiento de los hombres. Esto nos enseña que todo concepto formado por el entendimiento con el fin de alcanzar y poner cerco a la naturaleza divina no sería más que un ídolo de Dios, incapaz de darlo a conocer»[34]. Ilustrándolo con el ejemplo de la vida de Moisés, Gregorio propone un camino de ascenso en el conocimiento de Dios que pase por la purificación de toda imagen idolátrica. Un itinerario marcado por el encuentro con Dios en la zarza ardiente, es decir, a través de la carne del Hijo, guiados por la columna de fuego y por la nube, el Espíritu, que nos introduce en la tiniebla luminosa o el misterio de la incomprensibilidad del Padre. No obstante, el punto final no es la incomprensibilidad, pues dentro de la tiniebla se encuentra el Tabernáculo, la Roca y la Mano de Dios que protege el rostro y la vida de Moisés ante el paso de Dios (como símbolos de Cristo). Es decir, en el corazón del Misterio del Padre reencontramos de nuevo a Cristo y el Espíritu. La teología apofática del Niseno no es radical; él no nos habla de una incomprensibilidad de Dios que tiende a superar su revelación personal en la historia. La incomprensibilidad no puede ser afirmada de tal forma que niegue el carácter personal de Dios y su revelación en el Hijo y el Espíritu.

II. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA I

La teología de los Capadocios va a ser decisiva para la elaboración del Símbolo de Constantinopla I, especialmente la teología de Basilio y alguna aportación de Gregorio Nacianceno. Constantinopla va a ser un Concilio Ecuménico no tanto por su celebración, sino por la recepción de sus Actas y Símbolo en el Concilio de Calcedonia. Los Padres van a seguir y a desarrollar la lógica del credo de Nicea aplicándolo al tercer

[34] ÍD., *La vida de Moisés* II,165.

artículo del credo, que entonces quedó sin desarrollar. Si en Nicea los Padres no tuvieron más que la intención de interpretar correctamente la doctrina de la Escritura, los Padres reunidos en el Concilio de Constantinopla no tuvieron más intención que interpretar correctamente el credo de Nicea, aplicándolo a la cuestión de la divinidad del Espíritu. De la misma manera que Constantino había sido quien convocara el Concilio de Nicea para solucionar la controversia entre Alejandro y Arrio (el problema del arrianismo), ahora va a ser el emperador Teodosio quien convoque un nuevo concilio que afronte la controversia con los pneumatómacos.

El Concilio de Constantinopla I no fue en principio un concilio ecuménico, ya que no hubo presencia de la Iglesia de Roma o de la Iglesia latina-occidental. No es convocado con esa conciencia. Es en el Concilio de Calcedonia (451) cuando entra a formar parte de los concilios ecuménicos, cuando en una de sus sesiones se proclama por primera vez como tal y se promulga el Credo de Constantinopla. Hasta entonces era habitual el Símbolo de Nicea. Por presiones del emperador Marciano, los obispos lo confirman en la sesión V. Poco a poco, este Símbolo irá sustituyendo al de Nicea al ofrecer la ventaja de estar compuesto por el de Nicea (DH 125), por el conocido como Símbolo apostólico (DH 9) y algunas frases del de Jerusalén (DH 41). El Símbolo es completado por una serie de declaraciones originales sobre el Espíritu Santo, que son fruto de la teología de los Capadocios (especialmente Basilio) en su debate teológico con Eunomio y los pneumatómacos y que están dirigidas a confesar de una forma clara y contundente la divinidad del Espíritu[35].

1. Primer y segundo artículo

Respecto al primer artículo, al Padre, Constantinopla I no añadirá nada sustancial. Sencillamente la mención de que el Padre es creador «del cielo y de la tierra», es decir, que es creador de todo. Una fórmula muy hebrea y bíblica de decir la totalidad por los límites o los extremos. *Respecto al segundo artículo,* el referido al Hijo, se añadirá que su generación es antes de todos los siglos. Al ser eliminados los anatematismos, en los que aparecía la mención de la generación eterna, parecía oportuno afirmarlo en el credo. Se suprimen a su vez las palabras «es decir, de la esencia del Padre» debido a la confusión terminológica entre *ousía* e *hypóstasis*, tal como aparece en los anatematismos de Nicea.

Por otro lado se enriquecen las menciones referentes a la vida histórica de Jesús. La encarnación tiene lugar «por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen». Se añaden las referencias a la crucifixión y a la sepultura de Jesús; la resurrección acontece según las Escrituras y se hace la mención a su entronización en el cielo sentado a la derecha de Dios. Importante es la expresión «y su reino no tendrá fin», que intenta excluir

[35] Esta es la opinión de I. Ortiz de Urbina, «El Espíritu Santo en la teología del siglo iv», a.c., 86s; Cf. también Íd., *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969) 141-205; J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos,* o.c., 352-393; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God,* o.c., 791-823.

las ambigüedades de las afirmaciones de Marcelo de Ancira sobre la entrega del reino del Hijo al Padre y la finalización del Reino y la humanidad del Hijo. Unas afirmaciones que, aunque ambiguas, podían estar justificando su sabelianismo. Si el Reino del Hijo termina, y con él su humanidad, hay que pensar que la única hipóstasis subsistente es el Padre. El Hijo no es más que un modo, una máscara *(prósopon)*, una forma en la que la única hipóstasis se manifiesta. Una vez que termina su *función* salvadora o reveladora, deja de existir. Vuelve al Padre, al ser del Padre. «Los discípulos de Marcelo y Fotino, ambos de Ancira de Galacia, niegan la subsistencia eterna de Cristo, su divinidad y su Reino eterno, con la excusa de salvaguardar la unidad divina como lo hacen los judíos»[36]. En este sentido tenemos que entender esta expresión del Símbolo, cuya importancia teológica y espiritual, en otro contexto, la han puesto de relieve Teresa de Jesús frente a aquellos teólogos que la invitaban a abandonar la idea de que en el estado de máxima contemplación pudiera contemplar la sacratísima humanidad de Jesús[37], y el teólogo alemán K. Rahner en una meditación sobre el significado y la devoción al Corazón de Jesús[38].

2. **Cláusulas relativas al tercer artículo**

Respecto al tercer artículo, el referido al Espíritu Santo, es el que más se desarrolla respecto al Credo de Nicea. Esta secuencia comprende seis cláusulas que afirman la divinidad del Espíritu, su pertenencia a la Trinidad, su procesión del Padre y su actividad salvífica. Aunque sigue la lógica de Nicea, lo hará con otro lenguaje para evitar la controversia suscitada en torno al término *homoousios*. Desde un lenguaje bíblico, doxológico y litúrgico se afirma sin ambigüedad la consustancialidad del Espíritu con el Hijo y el Padre.

a) *«... y en el Espíritu, el Santo»*

Espíritu va precedido por el artículo. Para evitar que la palabra *pneûma* pudiera ser interpretada como viento o *ruah* de una forma indeterminada. El artículo nos dice que se refiere a la persona del Espíritu (Atanasio). Es significativo cómo se evita la mención y en el *único* Espíritu como se hace al referirse al Padre y al Hijo. El Espíritu es santo, tal como se afirma en la Escritura, y es santo por naturaleza, con la santidad que es propia de la naturaleza divina. Y por esta razón puede ser y es santificador. Como había sucedido en el debate sobre la divinidad del Hijo puesto de

[36] Número 6 de la fórmula cristológica de los obispos orientales llamada *Ékthesis makróstikos* (345). Tomado de O. González de Cardedal, *Cristología* (BAC, Madrid 2008) 238.

[37] Santa Teresa de Jesús, *Vida* 22 y 6 *Moradas* 7,5-15. Para Teresa esta presencia de la humanidad de Cristo en la más alta contemplación es la expresión de la vinculación de la oración a la humildad (la verdad del Señor y su entrega por nosotros) y al servicio por los hermanos (como un esclavo tal como el Señor lo fue). Cf. 6M 10,7-8 y 7M 4,9.

[38] «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de Teología,* III (Cristiandad, Madrid 2002) 47-58.

manifiesto por Atanasio, aquí es nuevamente la cuestión de la salvación la que verdaderamente importa. La salvación como divinización que hace posible el Espíritu.

b) *«El Señor»*

Lo primero que llama la atención es la disfunción gramatical. *Kyrios* es masculino, mientras que el artículo está en neutro. El Señor sin más es el Hijo, como lo muestra claramente el NT. Es el nombre divino para las teofanías del AT. El propio credo ha dado el título de «el único Señor» al Hijo. Quizá por esta razón el Constantinopolitano no llame al Espíritu *el* Señor en masculino, es decir, como sustantivo, sino *lo Señor,* como adejetivo. La expresión es difícil de traducir, literalmente sería *«lo* Señor», es decir, *el de la categoría de Señor*[39]. Tal como lo hace la Escritura, no se llama Dios al Espíritu, sino Señor. Pero hay que tener en cuenta que esta es la traducción que los LXX hacen del tetragrama YHWH, que se refiere exclusivamente a Dios. Este título pone al Espíritu en el mismo plano que al Creador soberano del mundo y al de su Hijo sentado a su derecha y constituido Señor. El empleo de este término tiene su base en 2 Cor 3,17 y 2 Tes 3,5. Quizá nos ayude a entender el sentido del título *Señor* referido al Espíritu este texto anterior al símbolo de san Basilio, que aunque no estuvo presente en él, podemos considerarlo como uno de sus padres. Distinguiendo entre dos tipos de seres, el de la divinidad y el de las cosas creadas, el del señorío y el de la servidumbre, se preguntaba:

> ¿En qué categoría pondremos al Espíritu? ¿Entre los santificados? Pero si él es la santidad... ¿Entre los que sirven? Pero otros son los espíritus que sirven enviados para el ministerio (los ángeles). No, no es lícito llamar «consiervo» al que es dominador por naturaleza ni poner en el número de la creación al que está asociado a la divina y beata Trinidad[40].

Cuando el Constantinopolitano llama al Espíritu «el Señor» quiere darle el título estrictamente divino que con más frecuencia se asocia al Padre y al Hijo[41].

c) *«El Vivificador»*

Es una referencia a su papel creador, recreador y divinizador del Espíritu en la economía de la salvación. Las criaturas son vivificadas, mientras que el Espíritu, que está de parte de Dios, vivifica. Puede vivificar porque es Dios. La base bíblica podemos encontrarla en estos textos del evangelio de Juan y de las cartas de san Pablo: Jn 6,63: «También el Espíritu vivifica. El Espíritu es vida por la justicia, la carne no aprovecha para

[39] I. Ortiz de Urbina, «El Espíritu Santo en la teología del siglo iv», a.c., 88.
[40] Basilio Magno, PG 32,108-109.
[41] I. Ortiz de Urbina, «El Espíritu Santo...», a.c., 88.

nada»; Rom 8,11: «vivificará también vuestros cuerpos mortales por el mismo Espíritu que habitará en vosotros»; 1 Cor 15,45. Aunque el Símbolo, como la Escritura y como Basilio en su tratado sobre el Espíritu, no diga directamente que el Espíritu es Dios, hay que comprender que al reconocer en él esta función divina de dar vida, creando en el inicio del mundo y recreando en la resurrección, equivale de hecho a afirmar su divinidad.

d) *«El que procede del Padre»*

La referencia al texto bíblico Jn 15,26 *(ekporeúetai)* proviene de Gregorio Nacianceno. En el evangelio tiene un sentido económico salvífico, mientras que es Gregorio quien lo aplica a la vida intradivina. Es un término claramente pneumatómaco. Ellos sostenían que el Espíritu, para ser Dios, tenía que ser ingenerado (Padre) o engendrado (Hijo). No siendo ni una cosa ni la otra, no puede ser Dios. A este argumento Gregorio Nacianceno respondió que si el Espíritu procede del Padre, significa que no es criatura. Otra cosa es que no conozcamos cómo es la manera de proceder, pero de la misma manera que no conocemos ni podemos sondear la *agennesía* del Padre[42]. Si pertenece a Dios hay que diferenciarlo del Padre (no es ingenerado) y del Hijo (no es engendrado) que *procede del Padre*. En Jn 15,26 aparece la preposición *parà* (de la parte del) mientras que para subrayar la procedencia del Padre se cambia y se pone *ek* (a partir de). Se subraya así que proviene no solo del ámbito del Padre, sino *del* Padre. Parece que implícitamente se habla de la misma sustancia del Padre.

e) *«El que juntamente con el Padre y el Hijo es coadorado y conglorificado»*

Aquí es donde mejor se percibe la influencia de la teología y de la discreción de Basilio. Ortiz de Urbina mantiene la exactitud de la traducción coadorado del término griego «*symproskynoúmenon*» frente a la traducción latina «simul adoratur», ya que esta expresión formalmente solo indica la coincidencia en el tiempo. El término griego dice que con *una misma* adoración adoramos al Padre, al Hijo y al Espíritu. La expresión con-glorificado se refiere a la misma *dóxa* que en el culto de latría se atribuye solo a Dios[43]. Si es adorado y glorificado *con* (preposición utilizada en la doxología basiliana) el Padre y el Hijo significa que es Dios como ellos. Este culto no es solo igual en dignidad, sino en el mismo acto.

[42] GREGORIO NACIANCENO, «Si procede del Padre ya no es criatura. Es verdad que no comprendemos esa misteriosa "procesión", pero tampoco sondeamos la *agennesía* del Padre. Si tú me la explicas, te diré cómo es la génesis y procesión del Espíritu, y los dos deliraremos al mirar los misterios de Dios» (PG 36,141). Este es un ejemplo más de la teología de la incomprensibilidad de Dios frente al racionalismo eunomiano.

[43] I. ORTIZ DE URBINA, «El Espíritu Santo...», a.c., 90.

Adorando a Dios, adoramos igualmente al Padre, al Hijo y al Espíritu. La *homotimía* significa e implica el *homoousios*. Aquí hay que recordar la doxología que Basilio introdujo en la oración litúrgica, con gran escándalo de algunos de los fieles[44]. Evitando una jerarquización excesiva entre el Padre, el Hijo y el Espíritu desde la fórmula clásica que le servía a Eunomio para justificar su subordinacionismo, Basilio establece una nueva doxología diciendo «Gloria al Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo». «Los primeros defensores de la adoración del Espíritu Santo la han fundamentado en la fórmula del bautismo y en otros textos del NT que a su vez justifican el uso litúrgico de glorificar con la misma doxología al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»[45]. Podríamos decir que aquí nos encontramos con una aplicación concreta del axioma que casi un siglo después formuló Próspero de Aquitania (†455) respecto a los sacramentos celebrados uniformemente en todo el mundo y en la Iglesia católica «a fin de que la ley de la oración establezca la ley de la fe»[46].

f) *«El que habló por los profetas»*

La frase estaba ya incluida en el símbolo de Jerusalén (DH 41). Era una expresión que usaba Cirilo de Alejandría rechazando la teoría de los marcionitas que distinguían al Dios severo del AT, que habló con los profetas, del Dios bondadoso del Nuevo, aunque es un a expresión que ha sido repetida por la teología cristiana desde el siglo II hasta el siglo IV: Justino, Ireneo, Orígenes han repetido que el Espíritu donado por Cristo en los *últimos tiempos* es el mismo Espíritu que habló por los profestas. «Uno y el mismo es el Espíritu que habló por los profetas y por los apóstoles»[47]. La expresión es antignóstica y coloca al Espíritu en el mismo plano que al Hijo. Subraya la universalidad de la misión del Espíritu al señalar que su acción recorre toda la historia, también la del AT. Puede estar en la base el texto de 2 Pe 1,21. La relación entre creación y salvación no ha sido problemática solo en el ámbito de la cristología, sino también de la pneumatología. Compaginar la identidad del Espíritu que está presente en el AT con la novedad que supone la donación de este Espíritu en Pentecostés no ha sido fácil para la teología. Hay una continuidad y discontinuidad entre el Espíritu de Dios presente en la creación y el Espíritu de Cristo otorgado en el misterio pascual. El Símbolo con esta expresión afirma la continuidad e identidad. Hay un único Espíritu en la historia de la salvaciuón que se hace presente mediante el don de la profecía. Quien no tiene voz ni rostro en su revelación en la historia, habla por medio de los profetas[48].

[44] Cf. BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, I, 3.

[45] I. ORTIZ DE URBINA, «El Espíritu Santo...», a.c., 90.

[46] «Ut legem credendi lex statuat supplicandi». Una expresión que figura en un documento de la curia romana en el siglo VI. El texto forma parte de una obra llamada *Indiculus de gratia* en el contexto de la lucha contra el (semi)pelagianismo. Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato sulla eucaristia* (Ed. Paoline, Roma 1996) 22-27.

[47] ORÍGENES, *De Principiis* II,7,1. Cf. IRENEO, *Ep.* 6; JUSTINO, *I Apol.* 61,13.

[48] Cf. B. SESBOÜÉ, *Lo Spirito Santo, senza volto e senza voce* (Ed. Paoline, Roma 2011).

3. Excurso sobre el «Filioque»

El problema del *Filioque* no puede separarse de la pneumatología, cristología y soteriología que aparecen implicadas en él. Un tratamiento aislado de esta cuestión es algo totalmente extraño a la teología de los Padres. De hecho, el problema en cuanto tal se remonta al siglo XI en adelante. Dentro de esta cuestión tenemos que diferenciar la legítima divergencia teológica entre Oriente y Occidente en la comprensión de la procesión del Espíritu en relación con el Hijo y la delicada cuestión eclesial y disciplinar de la introducción en el Símbolo niceno-constantinopolitano de la liturgia romana a partir del siglo XI[49].

Si hacemos un pequeño resumen, podemos decir que esta cuestión ha pasado por tres momentos decisivos. La primera etapa caracterizada como *diversidad en la comunión* que va «del siglo IX al siglo XI donde las iglesias orientales y occidental desarrollan su propia teología de la procesión del Espíritu dentro de la comunión, reconociendo la legítima diferencia de perspectivas»[50]. Todavía para Escoto Eriúgena, autor del siglo IX, hay una cohabitación tranquila y normal de las dos formas de entender la procesión del Espíritu[51]. Él es un testigo, probablemente ayudado por la traducción que hace de la obra más importante de Máximo el Confesor, de que la procedencia del Espíritu ha sido explicada de forma diversa en la tradición teológica, según sea oriental u occidental. No obstante, en este siglo se produce un giro radical en esta cuestión. Si hasta esta fecha las teologías trinitarias subyacentes a cada parte de la Iglesia se han desarrollado autónomamente, sin embargo no han dudado en guardar la comunión eclesial. Desde el siglo XI hasta el siglo XIX ha sido una etapa caracterizada por el enfrentamiento polémico, la dogmatización de las diversas posiciones y por los diversos intentos conciliares que desgraciadamente no tuvieron éxito. La tercera y última etapa de esta discusión comienza a mediados del siglo XIX hasta nuestros días, marcada por el diálogo ecuménico y la propuesta teológica de diversos caminos de solución, iniciados en 1875 en la conferencia de Bonn con el diálogo entre la Ortodoxia y las viejas Iglesias católicas.

En esta cuestión tenemos que distinguir un problema teológico dentro de una legítima *divergencia teológica* causada por la propia tradición teológica y la diversa terminología utilizada, a veces incomprensible para unos y otros; un *problema canónico* que remite a la introducción de la expresión en el Símbolo niceno-constantinopolitano; y un *problema político y cultural* de extrañamiento mutuo de dos mundos diversos que se

[49] A. E. Siecienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy* (Oxford Univ. Press, Oxford 2010); M. Garijo Guembe, «Filioque», en DTDC 545-554. Cf. S. Virgulin, «La problemática en torno a la procedencia del Espíritu Santo», en N. Silanes (ed.), *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo,* o.c., 93-115; J. M. Garrigues, *El Espíritu que dice Padre: El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1985); Íd., *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission* (Cerf, París 2011).

[50] S. Virgulin, «La problemática en torno a la procedencia del Espíritu Santo», a.c., 96.

[51] J. Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas,* II; introd. y notas de Lorenzo Velázquez (EUNSA, Pamplona 2007) 297-299.

arrogan para sí ser los descendientes y herederos legítimos del imperio constantiniano y el primado de la Iglesia: Roma o Bizancio.

a) *Problema teológico-trinitario: diferencias teológicas complementarias*

Antes que una cuestión doctrinal y canónica el *Filioque* implica una cuestión teológica. Por un lado, la teología oriental ha preferido situar al Padre como único principio fontal de la divinidad, como *arché* (principio sin principio) y *aitía* (causa no causada), para hablar después, en un esquema descendente, del Hijo (mediación) y del Espíritu (exterioridad). De esta forma se habla de la trinidad inmanente en función de su manifestación económica en la historia. La teología occidental, por otro lado, sin romper la fontalidad del Padre, para poder subrayar la divinidad del Hijo, afirma la participación del Hijo en la procesión del Espíritu. Se basa para ello también en la revelación y manifestación de Dios en la economía salvífica. El Espíritu es enviado de parte del Padre por medio del Hijo.

La cuestión de fondo es cómo interviene el Hijo en la procesión del Espíritu, y, por lo tanto, cómo podemos entender adecuadamente la relación entre Cristo y el Espíritu en la única economía de la salvación. Los Padres anteriores a estas divergencias teológicas y conflictos eclesiales han sido unánimes al expresar que el Espíritu proviene del Padre por la mediación del Hijo: Así puede verse ya en Orígenes, Tertuliano, Atanasio, Basilio, G. Niseno, Cirilo, etc. Para todos ellos sería válida la expresión *a Patre per Filium,* sin querer darle una significación precisa. Hay un nexo de cierta dependencia eterna del Espíritu con el Hijo, pero no proponen alguna explicitación de esta función del Hijo. Máximo el Confesor, en su conocida carta a Marinus escrita en el 646-647, es el primero que introduce esta cuestión de la diferencia entre Oriente y Occidente en la comprensión de la procesión del Espíritu Santo. La carta es la expresión de un teólogo de oriente cristiano que intenta comprender el sentido teológico del *Filioque* dentro de la tradición[52]. Juan Damasceno, siguiendo esta misma tradición, en el *De fide orthodoxa* sintetiza la doctrina de los Padres orientales de la siguiente forma: «Nosotros no decimos que el Hijo es causa, nosotros no decimos que es Padre… Nosotros no decimos que el Espíritu viene del Hijo *(ekporeúetai),* sino que nosotros decimos que es el Espíritu del Hijo. Es el Espíritu del Padre como procedente de él… pero que también es llamado Espíritu del Hijo no como procede de él, sino procedente, por medio de él, del Padre. Solo el Padre es causa *(aitía)*»[53].

Con san Agustín se inicia otro camino de reflexión basándose en el Nuevo testamento y en razones teológicas especulativas[54]. De los textos económicos del Nuevo Testamento se remonta a la vida eterna e inmanente de la Trinidad, sometiendo la identidad de relaciones entre las misiones temporales y las procesiones eternas. Desde su teología del Espí-

[52] Cf. A. E. Siecienski, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy,* o.c., 78-85.
[53] J. Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 12.
[54] Cf. San Agustín, *De Trinitate* IV, 20, 29-30.

ritu Santo como el Don mutuo y el vínculo de unión del Padre y el Hijo (Amor) se pasa a afirmar la unidad del Padre y el Hijo en la procesión del Espíritu Santo, aun reconociendo claramente que el Padre sigue siendo fuente y principio último y principal *(principaliter)* de la divinidad. Durante mucho tiempo estas dos visiones vivieron sin problemas y sin dificultad. Se consideraban complementarias.

b) *Problema jurídico-eclesiológico: introducción en el Credo niceno-constantinopolitano*

La doctrina de san Agustín fue hecha propia por los Padres occidentales y entró en los concilios de las iglesias particulares. Los Sínodos de Toledo frente a los arrianos y priscilianistas aceptan la doctrina del *Filioque* e integran la fórmula en el Símbolo niceno-constantinopolitano. También fue introducido en la Galia meridional en el llamado Símbolo atanasiano (siglo v) y en Inglaterra en el Sínodo de Hartfield (680). Dentro de los concilios de la Hispania cristiana tenemos que mencionar el tercer Concilio de Toledo (589) donde el rey Recaredo confiesa que el Espíritu procede del Padre y el Hijo. La fórmula tiene claramente un sabor antiarriano y por ende anti-adopcionista, pues quiere subrayar la igualdad de esencia entre el Padre y el Hijo. Hay que tener en cuenta que en España el arrianismo estuvo presente de una forma más extensa que en el resto de las antiguas regiones del Impero romano, debido al arraigo de esta herejía en la Hispania visigótica y a la posterior influencia del monoteísmo islámico. La expresión es introducida por primera vez en el Símbolo niceno-constantinipolitano en el octavo Concilio de Toledo (653), extendiéndose por España, Galia e Inglaterra. La Iglesia de Roma se negó a reconocer esta introducción en el Símbolo. El papa León III rechazó su introducción frente a las insistencias del emperador Carlomagno decretando en el Concilio de Aquisgrán (809) que el *Filioque* era doctrina de la Iglesia católica y debía ser proclamado en el Credo de la Misa. Finalmente, fue el emperador Enrique II (973-1024), con motivo de su coronación, quien logró que Roma aceptase esta práctica usual entre los francos, ya desde tiempos de Carlomagno y Alcuino. Los teólogos ortodoxos reaccionaron con extrañeza, pero esto no les llevó a alterar su *status confesionis* ni a levantar barreras confesionales. Máximo el Confesor y Juan Damasceno ya explicaban que lo que querían decir con esta expresión era lo que ellos decían como *mediante el Hijo.*

Será el patriarca de Constantinopla Focio (820-897) quien acuse de herejía a Roma porque ve en la expresión una manera de poner en peligro la monarquía del Padre, aunque no rechaza la comunión eclesial con los latinos. Él acusa a la Iglesia romana de haber alterado y falsificado el Credo, ya que la expresión *Filioque* es una interpretación diabólica, una novedad doctrinal, un dogma impío. Posteriormente será Miguel Cerulario en el 1054 quien lleva a cabo el cisma con la Iglesia latina poniendo como motivo legitimador el *Filioque*, aunque las razones parecen más políticas y culturales que doctrinales. Juan Pablo II, en una audiencia general en 1990 explicando el *origen del Espíritu Santo,* habla de esta cuestión como de *ocasión para el cisma.* Y añade esta precisión histórica:

La cuestión de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo *fue objeto de clarificaciones especialmente en los concilios IV de Letrán* (1215), *II de Lyon* (1274) y, finalmente, *en el Concilio de Florencia* (1439). En este último Concilio encontramos una puntualización que tiene el valor de una puesta ■ punto histórica y, al mismo tiempo, de una declaración doctrinal: «Los latinos afirman que diciendo que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo no pretenden excluir que el Padre sea la fuente y el principio de toda la divinidad, es decir, del Hijo y del Espíritu Santo; ni quieren negar que el Hijo venga del Padre (el hecho), que el Espíritu Santo proceda del Hijo; ni consideran que existan dos principios o dos espiraciones, sino que afirman que es único el principio y única la espiración del Espíritu Santo, como hasta ahora han asegurado» (cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [Bolonia 1973] 526)[55].

c) *Diálogo actual e intento de solución*

En 1898 aparece un artículo del teólogo ruso Basilio Bolotov[56]. Estudiando la doctrina de los Padres llega a la conclusión de que la división de las Iglesias no había sido producida por el *Filioque*. Esta adición por parte de la teología latina no tiene que ser considerada un dogma en el sentido auténtico de la palabra, sino más bien una opinión teológica, un *theologuménon*, sujeto a discusión, pero que puede ser enseñado libremente por los latinos, en concreto, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. Esta postura causó una profunda conmoción. Por una parte, fue asumida por teólogos como A. Kireev, J. Janisev, P. Svjetolv y en generaciones sucesivas por los conocidos teólogos rusos como S. Bulgakov y P. Evdokimov, siendo la posición actual de la Iglesia ortodoxa de Moscú. En la discusión actual los ortodoxos reconocen que el *Filioque* pertenece a la tradición eclesial desde el siglo IV y esto nunca fue un obstáculo para la comunión. La introducción del *Filioque* en el Símbolo es un inconveniente disciplinar y canónico, pero no altera la doctrina de la unidad del Dios trinitario expuesta en los concilios ecuménicos.

Por otra parte, en la teología ortodoxa no faltan posturas radicales en respuesta a la propuesta de Bolotov como la de A. Gusev, V. Kerenskij, E. Smirnov y los más conocidos como Vladimir Lossky y B. Brobinskoy, mostrándose muy críticos a cualquier introducción del Hijo como principio causal en la procesión del Espíritu. Para estos autores es inaceptable la fórmula *Filioque* e incluso habría que repensar si conviene hablar del *per Filium*, que hasta ahora era admitido por la teología ortodoxa. La razón esgrimida es la defensa de la monarquía del Padre y la no subordinación del Espíritu al Hijo.

Si el estudio de Bolotov ayudó a desbloquear la postura en la teología ortodoxa rusa, también se dieron avances significativos dentro de

[55] JUAN PABLO II, *Audiencia general* (7-11-1990), 7.

[56] El artículo apareció de forma anónima en alemán con el título *Tesis sobre el Filioque de un teólogo ruso* en la *Revue Internationale de Théologie* 6 (1898) 684-717; Cf. S. VIRGULIN, «Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov», en *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, I (Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983) 355-363.

la teología católica. Aquí tenemos que mencionar especialmente al teólogo dominico Y. Congar, quien se ha atrevido a proponer la supresión de la expresión *Filioque* del Símbolo niceno-constantinopolitano con la condición de que la teología ortodoxa reconozca su legitimidad, rectamentemente comprendida[57]. De esta forma se estaría reconociendo la legitimidad teológica de la expresión y el inconveniente de su introducción en el Símbolo. En realidad, con el *Filioque* la Iglesia latina ha intentado preservar la distinción de las hipóstasis del Hijo y del Espíritu Santo mediante las relaciones subsistentes. Mientras que la teología ortodoxa lo hace a través del modo de proceder del Padre, sea por *generación* del Hijo y por la *ekporeúesis* del Espíritu, otros, partiendo del fundamental acuerdo doctrinal, piden que los ortodoxos reconozcan la no ilegitimidad de la introducción del *Filioque* en los símbolos de la Iglesia latina. Juan Pablo II hizo una propuesta de mediación. El 25 de marzo de 1981 envió una carta al Patriarca de Constantinopla Dimitros en la que propone como texto del más alto valor normativo el Credo niceno-constantinopolitano sin la mención del *Filioque*[58]. En la Audiencia general mencionada anteriormente termina con estas palabras:

> Después del Concilio de Florencia, en Occidente se siguió profesando que el Espíritu Santo «procede del Padre y del Hijo», mientras en Oriente siguieron ateniéndose a la fórmula conciliar original de Constantinopla. Pero desde los tiempos del Concilio Vaticano II se lleva a cabo un provechoso diálogo ecuménico, que parece haber llevado a la conclusión de que la fórmula *Filioque* no constituye un obstáculo esencial para el diálogo mismo y sus desarrollos, que todos deseamos e invocamos del Espíritu Santo.

Hay que resaltar especialmente la homilía de la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo del año 1995, pronunciada por Juan Pablo II en presencia del Patriarca ecuménico Bartolomeo I, quien, refiriéndose al Símbolo niceno-Constantinopolitano, decía:

> Se trata de un texto venerable que reconocemos conjuntamente como expresión de la única fe de la Iglesia. Ninguna confesión de fe propia de una tradición litúrgica particular puede contradecir esta fundamental expresión de la fe trinitaria, enseñada y profesada por la Iglesia de todos los tiempos [...] De la parte católica existe una decidida voluntad de clarificar la doctrina tradicional del *Filioque*, presente en la versión litúrgica del Credo latino, para que quede patente su plena armonía con lo que el Concilio ecuménico confiesa en el Símbolo: el Padre como fuente de la Trinidad, único origen del Hijo y del Espíritu Santo.

En este momento el Papa pidió una clarificación acerca de la doctrina tradicional sobre el *Filioque*, realizada después por el Pontificio Consejo

[57] Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o.c., 490-500; 525-527. Sobre la posible supresión del *Filioque* 636-645. Importantes las conclusiones formuladas en nueve tesis: 644s.

[58] Carta Apostólica *A Concilio Constantinopolitano*. Celebrando el 1600 aniversario del primer Concilio de Constantinopla y el 1550 del Concilio de Éfeso.

para la Unidad de los cristianos[59]. Fruto de este esfuerzo, se desarrollaron después debates y acuerdos de ambas Iglesias en este sentido. Un ejemplo de ello es la Declaración de acuerdo de Consulta Teológica Norteamericana Ortodoxo-Católica del 25 de octubre de 2003 sobre el *Filioque,* realizada en el Colegio de San Pablo en Washington. El mismo *Catecismo de la Iglesia Católica* incluye la cuestión del *Filioque* entre los temas que suponen una diferencia complementaria, más que contradictoria[60].

Para el diálogo ecuménico se avanzaría mucho si ambos puntos de vista se complementan mutuamente y se consideran dos legítimas teologías convergentes y complementarias, tal como fue admitido hasta el siglo IX. Como resumen podemos decir que en ambas perspectivas se dan unas semejanzas y diferencias que hay que compaginar. En primer lugar, hay que afirmar con claridad que el Padre es la fuente de la divinidad. La monarquía del Padre es un dato común a la tradición oriental y occidental. En segundo lugar, el Hijo participa en la procesión del Espíritu Santo, bien sea por su mediación *(por)* o formando un único principio con el Padre *(y).* En tercer lugar, hay que tener presente que el dato de la revelación en la economía de la salvación es que el Espíritu es don del Padre y del Hijo. Occidente lo ha aplicado a la Trinidad inmanente para afirmar con claridad la consustancialidad del Hijo en el contexto de la lucha antiarriana. La teología oriental no ha dado ese paso de forma tan clara, respetando el apofatismo respecto a la vida interna de Dios, y para no caer en el subordinacionismo del Espíritu respecto del Hijo. En este sentido, ha sabido mantener mejor el carácter apofático del Misterio de Dios y la misión del Espíritu en la vida del creyente. Finalmente, hay que tener en cuenta la necesidad de una cierta teología apofática respecto a las procesiones divinas y a la vida interna de Dios que invita a los teólogos a un lenguaje respetuoso ante el Misterio del Dios trinitario.

4. Conclusión

1. El Concilio de Constantinopla significa respecto de la divinidad del Espíritu Santo (negada por los pneumatómacos o macedonianos) lo mismo que significó Nicea respecto de la divinidad del Hijo. Desarrolla el

[59] «La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina», publicada en *L'Osservatore Romano,* 13-9-1995. Cf. L. F. Mateo-Seco, «Sobre la procedencia del Espíritu», en J. Morales (ed.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología.* XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Servicio de publicaciones de la Univ. de Navarra, Pamplona 1998) 547-558.

[60] CEC 248: «La tradición oriental expresa en primer lugar el carácter de origen primero del Padre por relación al Espíritu Santo. Al confesar al Espíritu como "salido del Padre" (Jn 15,26), esa tradición afirma que este *procede* del Padre por el Hijo (cf. AG 2). La tradición occidental expresa en primer lugar la comunión consustancial entre el Padre y el Hijo diciendo que el Espíritu procede del Padre y del Hijo *(Filioque).* Lo dice "de manera legítima y razonable" (Concilio de Florencia, 1439: DS 1302), porque el orden eterno de las personas divinas en su comunión consustancial implica que el Padre sea el origen primero del Espíritu en tanto que "principio sin principio" (DS 1331), pero también que, en cuanto Padre del Hijo único, sea con él "el único principio de que procede el Espíritu Santo" (Concilio de Lyon II, 1274: DS 850). *Esta legítima complementariedad, si no se desorbita, no afecta a la identidad de la fe en la realidad del mismo misterio confesado».* (La cursiva es nuestra.)

tercer artículo de Nicea, pero operando con otras categorías. El Concilio parte de la igualdad dinámica y de la igualdad santidad, expresada en la igualdad (de dignidad y de acto) de adoración y glorificación. Pero es importante repetir que de la misma manera que en Nicea en la defensa de la divinidad del Hijo estaba implicada nuestra salvación (si el Hijo no fuera consustancial al Padre, no seríamos definitivamente hijos), si el Espíritu no es Santo, es decir, no es Dios, no nos podría santificar y divinizar.

2. En la *teología* se ha dado un gran avance. En la imagen de Dios: Dios no es un ser solitario, ni un ser dual. Si fuera así estaríamos todavía en el esquema Yahvé – enviado (Moisés, profeta, Cristo). La divinidad del Espíritu Santo afianza la divinidad del Hijo y la comprensión relacional y trinitaria de Dios. La *cristología* aparece así unida y comprendida desde el misterio trinitario y desde la pneumatología. «La Trinidad es así el fundamento y el marco necesario de la cristología. No es pensable un Cristo sin Dios Padre, ni es pensable un Cristo sin el Espíritu Santo. No hay cristología sin pneumatología, ni pneumatología sin cristología y ambas son eternamente teología[61].

3. La reflexión en estos cuatro primeros siglos de la Iglesia nos muestran la inseparable unidad entre reflexión trinitaria y la cuestión de la salvación (soteriología). Pero la conexión entre Trinidad y soteriología se establece mediante la relación entre cristología y pneumatología. Así podemos establecer un cuadro en el que permanezcan unidas Trinidad, cristología, pneumatología y soteriología. En un camino de ida y vuelta. De la Trinidad a la soteriología y de la soteriología a la Trinidad. En palabras de Rahner, de la trinidad económica a la trinidad inmanente, y a la inversa.

[61] O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, o.c., 247.



CAPÍTULO XI

OTROS CONCILIOS Y DECLARACIONES DE LA FE DE LA IGLESIA

BIBLIOGRAFÍA

ALBERIGO, G. (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Sígueme, Salamanca 1993); ÍD., *Historia del Concilio Vaticano II*, I-V (Sígueme, Madrid 2005-2010); AUBERT, R., *Vaticano I* (ESET, Vitoria 1973); COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia Católica* (BAC, Madrid [4]1995); CURA ELENA, S. DEL, «Concilios», en N. SILANES - X. PIKAZA (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992) 263-291; FOREVILLE, R., *Lateranense IV* (ESET, Vitoria 1973); GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. - MARTÍNEZ CAMINO, J. A. (eds.), *El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos* (San Pablo, Madrid 1993); HOLSTEIN, H. - WOLTER, H., *Lyon I-II* (ESET, Vitoria 1973); RATZINGER, J., *Gospel, Catechesis, Catechism. Sidelights on the Catechism of the Catholic Church* (Ignatius Press, San Francisco 1997); SCHEFFCZYK, L., «Formulación magisterial e historia del dogma trinitario», en M. LÖHER - J. FEINER (eds.) *Mysterium Salutis*, III (Cristiandad, Madrid [2]1980) 167-177; ÍD., «Die Befestigung der Lehre im Dogma der Kirche», en *Katholische Dogmatik*. II: *Der Gott der Offenbarung* (MM Verlag, Achen 1996) 276-293; TANNER, N. P., *Los concilios de la Iglesia* (BAC, Madrid 2003).

Con los concilios de Nicea y Constantinopla I y los Símbolos emanados de ellos, formando finalmente el llamado Símbolo niceno-constantinopolitano, queda definida en lo esencial la doctrina trinitaria sobre Dios. Ellos son los dos pilares de la fe trinitaria de la Iglesia, pues representan la máxima defensa de la divinidad del Hijo (Nicea) y del Espíritu (Constantinopla I). Con estas dos afirmaciones está sentada la base de la teología trinitaria. Los siguientes concilios ecuménicos van a sacar las consecuencias trinitarias de esta doctrina, articulando la unidad de esencia y la trinidad de las personas y perfilando mejor los conceptos (Constantinopla II). Posteriormente, en siglos sucesivos se actualiza esta doctrina trinitaria en los momentos más significativos de la historia de la Iglesia: en la *Edad Media* en los concilios Lateranense IV, II de Lyon y de Ferrara-Florencia. En la *Edad Moderna* en los concilios de Trento, el Vaticano I y el Vaticano II. Finalmente, el *Catecismo de la Iglesia Católica,* sin que podamos situarlo en la misma perspectiva de los concilios anteriores, representa la última síntesis que ha ofrecido el magisterio de la Iglesia sobre la fe en el misterio del Dios trinitario.

I. OTROS CONCILIOS DE LA IGLESIA ANTIGUA

1. El Concilio de Constantinopla II

El Concilio de Constantinopla II (553) es el quinto concilio ecuménico. Este fue convocado por el emperador Justiniano en el contexto de la controversia con el papa Virgilio y con la intención de buscarse el agrado y reco-

nocimiento de los grupos monofisitas en Egipto (severianos). Es conocido, especialmente, por los catorce anatematismos sobre los «Tres Capítulos»[1]. La mayoría de ellos se dirigen a la cuestión cristológica, que desde el Concilio de Éfeso y Calcedonia había ocupado el primer plano de la discusión teológica, en detrimento de la trinitaria. El Concilio supone ante todo una interpretación de la fórmula de unión de Calcedonia. Aquí nos interesa el primer canon, «que se refiere a la Trinidad y confirma la fórmula trinitaria elaborada en Oriente a finales del siglo IV»[2]:

> Si alguno no confiesa una sola naturaleza o sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad y Trinidad consustancial, una sola divinidad, adorada en tres hipóstasis o personas, ese tal sea anatema. Porque uno solo es Dios y Padre, de quien [proviene] todo; un solo Señor Jesucristo, por quien todo [fue hecho]; y un solo Espíritu Santo, en quien [existe] todo[3].

Hay dos cosas importantes que se pueden apreciar en este texto. La primera es que la terminología trinitaria se ha ido aposentando a lo largo de los siglos desde los dos primeros concilios ecuménicos. De las afirmaciones dogmáticas en torno a la divinidad del Hijo y del Espíritu hemos pasado a la fórmula trinitaria expresada en *el nuevo lenguaje trinitario* forjado a lo largo de la segunda mitad del siglo IV hasta el VI[4]. De las ambigüedades iniciales que todavía podíamos rastrear en los anatematismos de Nicea y en la posterior teología trinitaria, hemos pasado a una clarificación terminológica: para decir la unidad en Dios se utilizan los términos de naturaleza, sustancia, virtud, potestad; para decir la trinidad se utilizan los términos hipóstasis o persona, indistintamente. La unidad está en el orden de la sustancia y la trinidad en el de las personas. Ambas afirmaciones se conjugan diciendo «una sola divinidad adorada es tres personas». En este sentido, se aclara una cuestión que en Nicea y Constantinopla I estaba implícita, pero que no se había llegado a formular explícitamente. Llama la atención la expresión *Trinidad consustancial* subrayando de esta forma la total y plena igualdad de las tres personas divinas, así como la identificación plena entre hipóstasis y persona. Una vinculación que ya había realizado Basilio y cuyo trabajo fraguará en la carta sinodal de Constantinopla del 382[5].

[1] Tomados en su mayoría de la fórmula de fe de Justiniano escrita en el 551. El Concilio condena diversos escritos de tres antiguos seguidores de Nestorio: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, que habían muerto más de un siglo antes y no habían sido condenados por el Concilio de Calcedonia. Cf. N. P. TANNER, *Los concilios de la Iglesia* (BAC, Madrid 2003) 44s.

[2] Cf. DSalv 332.

[3] DH 421.

[4] Cf. DSalv 239s.

[5] «Es ciertamente esta confesión de fe la que vosotros, nosotros y todos los que nos pervierten la palabra de la verdadera fe tenemos que aprobar conjuntamente: es la más antigua y la más conforme al bautismo, la que nos enseña a creer en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, a creer evidentemente en una sola divinidad, poder, sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la dignidad igual en honor y coeterna de su realeza, en tres hipóstasis perfectas o también en tres personas perfectas; de manera que ni la peste de Sabelio puede encontrar allí lugar alguno, ya que confunde las hipóstasis y suprime por tanto las propiedades, ni la blasfemia de los eunomianos, de los arrianos, de los pneumatómacos pueden encontrar apoyo, ya que dividen la sustancia o la naturaleza o la divinidad e introducen en la Trinidad increada, consustancial y coeterna, una naturaleza nacida más tarde, creada o de otra sustancia».

La segunda anotación que puede hacerse a este texto es que afirmando sin ninguna ambigüedad el único principio (monoteísmo), sin embargo, a la vez se detalle la relación específica y singular que tiene cada una de las personas divinas con la realidad creada según el *lenguaje bíblico y tradicional.* Aquí el canon sigue la doctrina clásica de la teología oriental de las tres preposiciones *ek, diá, en* aplicadas a la persona del Padre, del Hijo y del Espíritu sucesivamente, desarrollando la afirmación de 1 Cor 8,6. Con la primera parte del canon es ya imposible entender esta doctrina en un sentido subordinacionista en la todavía incipiente teología de Orígenes del siglo III o en un sentido arriano en la teología radical de Eunomio del siglo IV. Atanasio y Basilio en el siglo IV ya habían realizado el estudio de las preposiciones rebatiendo las tesis arrianas para afirmar la unidad divina en su acción *ad extra,* a la vez la distinta relación con cada una de las personas dependiendo de las propiedades o características propias de cada una de las personas divinas[6]. Este Concilio es un nuevo ejemplo de la necesariaarticulación entre la novedad del lenguaje en el que se ha de expresar siempre la fe y la fidelidad al contenido bíblico tradicional.

2. Los concilios de Toledo

A caballo entre la Iglesia antigua y la Iglesia medieval tenemos que mencionar una serie de concilios provinciales desarrollados en la Sede hispana de la diócesis primada de Toledo que van a tener una gran importancia en el desarrollo de la teología medieval, especialmente en el problema del *Filioque*. El primer Sínodo se celebra en el año 400[7] y el último es el XVI (693)[8]. Ya sabemos que en el III Concilio de Toledo (589) es donde se encuentra por primera vez la expresión *Filioque* introducida en el Símbolo niceno-constantinopolitano para salir al paso de las doctrinas priscilianistas y arrianas que todavía perduran en la España visigótica[9]. En este Concilio el rey Recaredo firma la fórmula trinitaria y significa el fin del arrianismo en España. La fórmula trinitaria con la inclusión del *Filioque* se repetirá después con diversas formas en concilios sucesivos, de donde tenemos que destacar el Concilio XI de Toledo (675)[10]. Como comenta J. Collantes, su importancia no deriva de la autoridad del mismo Concilio ni de una ulterior aprobación de Roma en unas palabras de Inocencio III, sino de la profundidad y claridad de

[6] Cf. BASILIO DE CESAREA, *Sobre el Espíritu Santo* II,4-V,12.

[7] Cf. J. ALDAMA, *El símbolo toledano,* I (PUG, Roma 1934); A. WECKWERTH, *Das erste Konzil von Toledo. Ein philologischer und historischer Kommentar zur Constitutio Concilii* (Münster 2004).

[8] Cf. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (CSIC, Barcelona-Madrid 1969); J. MADOZ, «La teología de la Trinidad en los símbolos toledanos»: *Revista Española de Teología* 4 (1944) 457-477; S. DEL CURA, «Concilios», en DTDC 273-279.

[9] Cf. F. RODRÍGUEZ, «El Concilio III de Toledo. Texto crítico», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)* (Arzobispado de Toledo, Toledo 1991) 13-42; E. ROMERO POSE, «Trasfondo teológico del III Concilio de Toledo», en ibíd., 357-374.

[10] DH 525-532; J. MADOZ, *Le Symbole du XIe concile de Tolède* (Lovaina 1938).

las fórmulas de fe que emplea, utilizando el material de otros concilios toledanos y textos de la teología trinitaria de los mejores exponentes de los Padres de la teología latina como Ambrosio, Hilario y Agustín, y los continuadores como Fulgencio de Ruspe[11]. El símbolo incorpora los resultados de la especulación teológica en orden a determinar de una forma más exacta las procesiones intradivinas, las diferencias de las personas desde las relaciones de oposición y las propiedades nocionales, incluida una breve exposición de la *perijóresis*. Más que un símbolo de fe nos encontramos ante «un breve tratado sobre Trinidad, cristología y escatología; denso, con formulaciones brillantes y diferenciaciones precisas, apoyado en un trasfondo de gran erudición teológica, representa como la culminación de la tradición simbólica española en la época visigótica»[12].

Después de confesar que la santa e inefable Trinidad es un solo Dios (1) se refiere a cada una de las personas divinas, cuyos nombres expresan una relación (2-15). Al Padre se le asigna el nombre de *ingenitus*, fuente y origen de la Divinidad[13], incluso padre de su propia esencia, en una formulación paradójica cuya idea podemos encontrar anticipada ya en Agustín[14]. Es muy significativa la expresión «de Patris utero» (6), que en el Sínodo XVI se convertirá en la expresión «de intimo Patris», inspirada en la versión de la Vulgata del salmo 109,3: «ex utero ante luciferum genui te». Con esta expresión del Símbolo, donde desde una perspectiva moderna podemos decir que el lenguaje de género es trascendido, no se quiere decir otra cosa que el Hijo es verdadero Dios de la sustancia del Padre. El seno del Padre es una forma metafórica de hablar de la naturaleza divina[15]. De hecho se dice que el Hijo «es engendrado o nacido, no de la nada ni de otra sustancia distinta, sino del seno del Padre, es decir, de su misma sustancia». El Hijo es caracterizado como Sabiduría del Padre (31), interpretando la generación desde la vía inte-

[11] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica* (BAC, Madrid [4]2009) 328s.

[12] S. DEL CURA, «Concilios», a.c., 276.

[13] «Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis»; cf. Th. HAINTHALER, «God the Father in the Symbols of Toledo fons et origo totius trinitatis»: *International Journal of Orthodox Theology* 1 (2010) 125-136.

[14] Cf. *De Trinitate* VII, 1,1. El Padre, que no es una realidad absoluta, sino que lo es en relación al Hijo; aunque en un sentido absoluto y por su misma naturaleza existe porque ha engendrado su esencia: «[Pater] ad Filium relative dici, et ideo Patrem quia est ei Filius, sed omnino ut sit quod ad se ipsum est, ideo sit quia genuit essentiam suam».

[15] La expresión ya se encuentra en san Agustín comentando el salmo 109,3, en analogía con el nacimiento virginal de Jesús como hombre del seno de María, en *Réplica a Maximino* 1,7 *(Obras completas*, XXXVIII [BAC, Madrid 1990] 442): «Si a aquella divina generación también se la puede designar con la expresión "desde el seno del Padre", esto significa que Dios engendró de sí mismo, es decir, de su propia sustancia: como cuando nació del seno de su madre el hombre engendró al hombre» (Illa ineffabilis generatio etiam si ex utero Patris accipitur, hoc significatum est, quia de se ipso, hoc est, de substantia sua Deus Deum genuit, sicut ex utero matris quando natus est, homo hominem genuit). También en FULGENCIO DE RUSPE, *Responsiones* (CCL 91), p.89,717-719: «Sic ergo et hic se dixit ex utero Filium genuisse, ut quem audimus ex utero genitum, a natura Patris nullus aestimet alienum»; ISIDORO DE SEVILLA, *De fide catholica contra Judaeos* I 5: «ex utero itaque, id est, ex illa intima et incomprehensibili Patris substantia»; cf. TH. HAINTHALER, «God the Father in the Symbols of Toledo», a.c., 131.

lectual, subrayando la igualdad con el Padre. Mientras que al Espíritu Santo se le carcateriza como *caritas* y *sanctitas* del Padre y del Hijo, interpretando su procedencia por vía afectiva (12) desde una perspectiva teológica claramente anclada en la teología agustiniana[16].

Después se vuelve a afirmar la unidad en una sola sustancia (16). Cada persona es plenamente Dios y las tres personas son un solo Dios (21). Afirmada la unidad, vuelve a considerar la confesión de fe en la Trinidad inseparable e indivisible (30).

II. LOS CONCILIOS MEDIEVALES

1. **El Concilio Lateranense IV**

El Concilio Lateranense IV fue convocado por el papa Honorio III y celebrado en 1215. El fin del Concilio es la reforma de la vida de la Iglesia. Dentro de ese programa están incluidos la eliminación de las herejías (cátaros, valdenses) y el fortalecimiento de la fe. A este respecto proclamó una constitución dogmática *(De fide catholica)* como profesión de fe de los Padres y como definición de la fe católica centrada en tres realidades constitutivas del cristianismo y unidas entre sí: Trinidad, Encarnación e Iglesia[17]. Los puntos centrales que se esclarecen en la doctrina de Letrán son la unidad de esencia, la consustancialidad y eternidad de las personas, la distinción de sus propiedades y la bondad original de la creación.

Ya nos hemos encontrado con algunas de las afirmaciones doctrinales de este Concilio cuando exponíamos la doctrina de la analogía, con su célebre expresión que afirma la semejanza en la mayor desemejanza entre el Creador y la criatura. La doctrina conciliar se sitúa dentro de la condena de la teología de Joaquín de Fiore, quien en su uso de los textos bíblicos como analogías para explicar la unidad divina —esta es semejante a la unidad de la fe— reducía la irreductible distancia entre Dios y las criaturas, diluyendo la forma de unidad propia de la Trinidad como unidad de esencia a una unidad colectiva o espiritual. Esta forma de entender la unidad, junto con su crítica a la teología de Pedro Lombardo por su comprensión de la unidad de esencia como *quaedam summa res,* inducían a pensar que el monje calabrés recaía de forma inconsciente en un cierto triteísmo[18]. En el siguiente capítulo afrontaremos la doctrina de Joaquín de Fiore con sus intuiciones acertadas y sus ambigüedades que marcarán el modelo de pensar la Trinidad en la historia. Ahora nos interesa la *Profesión de fe* que hace el Lateranense IV:

[16] L. SCHEFFCZYK, «La explicitación del Dogma en la proclamación doctrinal de la Iglesia», a.c., 168s; «Die Befestigung der Lehre im Dogma der Kirche», a.c., 281s.

[17] Cf. R. FOREVILLE, *Lateranense IV. Historia de los Concilios Ecuménicos,* VI/2 (Vitoria 1972) 73-87.

[18] Cf. F. ROBB, «The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy»: *Journal of Ecclesiastical History* 48 (1997) 22-43; E. REINHARDT, «Joaquín de Fiore y el IV Concilio Lateranense»: *Anuario de Historia de la Filosofía* 11 (2002) 95-104.

> Creemos firmemente y afirmamos simplemente que hay un solo Dios verdadero, eterno e inmenso, todopoderoso, inmutable, incomprensible e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no proviene de nadie; el Hijo proviene solo del Padre; el Espíritu Santo proviene de los dos: sin comienzo siempre, y sin fin, el Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede. Son consustanciales, iguales entre sí, igualmente omnipotentes y coeternos, único principio de todas las cosas (DH 800).

Hay que notar que comienzan a incluirse en las profesiones de fe los atributos de Dios. Mientras que el Símbolo de Nicea y Constantinopla comenzaba con la fe en Dios Padre, confesado en su poder creador omnipotente, desde una estructura trinitaria, el Símbolo del Lateranense IV, queriendo profundizar en esta fe, produce un cambio significativo. La estructura del Símbolo no es directamente trinitaria, sino que afirmando la fe en un único Dios, en su unidad y sus diversos atributos, después se van explicitando cada una de las personas divinas para finalizar en la exposición de la obra creadora y salvífica. Aquí sí es válida la perspectiva que Th. de Regnon señaló para la teología occidental latina a diferencia de la tradición oriental y la teología latina clásica, incluido Agustín de Hipona. Hay una preferencia por la afirmación de la unidad de esencia y de naturaleza en Dios, frente a la trinidad de las personas, aunque se afirma sin ambigüedad la igualdad de las tres personas. Tres personas y una sola esencia. Esta afirmación de la unidad de la trinidad es subrayada de nuevo cuando se expone la obra salvífica, acción de la Trinidad indivisa, según su esencia común y distinta según las propiedades personales. La encarnación es obra común de la Trinidad, una Trinidad única e indivisible que es invocada en el bautismo para la salvación de los hombres.

Respecto a los atributos vinculados a este único Dios hay que señalar que tres están formulados en sentido positivo: verdadero, eterno, todopoderoso. El resto de los atributos son un ejemplo de puesta en práctica de una teología apofática o una afirmación del ser de Dios por vía de la eminencia llevando implícito el momento de la negación: in-menso, in-mutable, in-comprensible e in-efable. Es fácil entender esta importancia de la teología apofática en la comprensión de los atributos de Dios teniendo en cuenta que para hablar de la relación entre el Creador y la criatura el Concilio ha optado por encuadrar la semejanza entre ambos en el cuadro mayor de la desemejanza[19]. Las personas divinas son diferenciadas desde las relaciones de origen: así el Padre es origen sin origen, no proviene de nadie y quien es origen del Hijo al engendrarlo y junto con el Hijo es fuente del Espíritu, que procede de los dos. Una cuestión que precisamente será el núcleo de las declaraciones dogmáticas de los dos siguientes concilios que veremos a continuación: el II de Lyon (1274) y el de Florencia-Ferrara-Roma (1438-1445).

[19] DH 806: «quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda». Porque no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza.

2. El Concilio II de Lyon

El Concilio de Lyon II se celebra en la segunda mitad del siglo XIII, en un período de gran fecundidad y florecimiento del Occidente cristiano[20]. La riqueza cultural y teológica del siglo XII repercutirá en el gran desarrollo experimentado en el siglo XIII. No obstante, junto a esta herencia anterior, hay tres hechos decisivos que marcarán este nuevo siglo:. las escolásticas no cristianas o la introducción de Aristóteles *(logica nova)* a través de la filosofía musulmana y judía; el surgimiento de las universidades como herederas legítimas del florecimiento de las escuelas catedralicias en el siglo XII (Bolonia, París, Oxford, Salamanca, etc.); y la renovación de la vida eclesial en lo que conocemos como órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) que serán las que realicen a su vez la gran renovación teológica del siglo XIII. Todo ello se concentrará en dos personalidades decisivas y complementarias de la teología de este siglo como son Buenaventura (agustinismo) y Tomás de Aquino (aristotelismo tomista). Ambos recogen lo mejor del siglo anterior e inauguran caminos divergentes y complementarios en la teología en los siglos sucesivos. Precisamente ambos estarán presentes con su teología en este Concilio, aunque sin intervenir directamente en él con discursos doctrinales y sin discutir con los representantes griegos[21].

El Concilio es inaugurado solemnemente por Gregorio X proclamando los tres objetivos de la convocatoria: la ayuda a tierra santa, la unión con los griegos y la reforma de las costumbres. La sesión IV del Concilio se dedicó a la unión con los griegos estando ya presentes los embajadores griegos representantes de los prelados orientales. En dos ocasiones los Padres conciliares proclamaron juntos el Símbolo niceno-constantinopolitano con la mención explícita del *Filioque* (repetido tres y dos veces). Los ortodoxos acusaban a la Iglesia católica de que enseñaba que el Padre y el Hijo son dos principios diferentes del Espíritu Santo. El Concilio ofreció una única declaración dogmática sobre la procesión del Espíritu Santo llamada *Fideli ac devota* que recoge la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo, firmada y proclamada por los embajadores griegos. Desde un esquema de teología escolástica y típicamente latina, se afirma la procesión del Espíritu Santo para responder a esta acusación afirmando que el Espíritu Santo, procediendo eternamente del Padre y el Hijo «no como de dos principios, sino como de un solo principio, no por dos aspiraciones, sino por una única aspiración» (DH 850). El Concilio condena y reprueba a su vez a aquellos que osaren negar esta procendencia eterna del Espíritu del Padre y del Hijo, como a aquellos que afirmen que procede del Padre y el Hijo como de dos principios.

El segundo documento se refiere a la profesión de fe que había sido enviada el año 1276 por el papa Clemente IV al emperador bizantino

[20] Cf. U. PROCH, «La unión en el Segundo Concilio de Lyon (1274) y en el Concilio de Ferrara-Florencia-Roma (1438-1445)», en G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos* (Sígueme, Salamanca 1993) 237-267.

[21] Tomás de Aquino muere el 7-3-1274 mientras se dirigía al Concilio y Buenaventura durante la celebración de la cuarta sesión del Concilio (1274).

Miguel Paleólogo para favorecer la unión entre la Iglesia Ortodoxa y la Católica Romana leída en la sesión IV del Concilio. Posteriormente fue prescrita por Urbano VI en el año 1385 para que fuera asumida explícitamente por los griegos que retornaran a la Iglesia Católica. La fórmula de fe asume la tradición trinitaria de los Padres, especialmente de los latinos, y afirma nuevamente la procesión del Espiritu del Padre y del Hijo (DH 853-854). Desgraciadamente no fue suficiente que la fórmula de unión fuera firmada por el emperador y esta búsqueda de unión fracasó; quizá por una excesiva vinculación entre religión, política y economía, la distancia eclesial entre ambas Iglesias; las profundas diferencias teológicas y culturales y la falta de un auténtico *concilium* en donde hubieran estado presentes los obispos de Oriente y Occidente hubieran podido discutir libremente entre sí[22]. Esta unión volvió ■ intentarse en el siglo XV en el Concilio de Florencia.

3. El Concilio de Florencia-Ferrara

Este Concilio, destinado ■ la unión con los griegos, no supuso un cambio de postura respecto a la doctrina anterior. Después de largas discusiones se llegó a diversos decretos de unión: con los armenios *Exultate Deo;* con los armenios *(Cantate Domino)* y desde el punto de vista trinitario con los griegos *Laetentur Coeli,* donde se define la procedencia del Espíritu Santo, como un único principio, del Padre y del Hijo y se defiende la legitimidad de la inserción del *Filioque* en el Símbolo niceno-constantinopolitano, aunque sin querer imponérselo a los griegos en su Credo. Respecto a los concilios anteriores se percibe un esfuerzo por intentar comprender y explicar recíprocamente las posturas griegas y romanas, como por ejemplo en la equiparación de las doctrinas *ex Filio* y el *per Filium* respecto a la procedencia del Espíritu, aun cuando el resultado en la parte doctrinal del decreto sea más un conjunto de textos yuxtapuestos de cada una de las propuestas que se fueron aprobando. El texto quiere realizar un equilibrio entre la teología latina y la griega, aunque finalmente no logra sino su simple yuxtaposición[23].

Hay que mencionar que el Concilio supone una innovación de orden formal y conceptual en cuanto que por primera vez se asume el principio de Anselmo de Canterbury, cualificado después como norma trinitaria fundamental: «[En Dios] todo es uno donde no obsta la relación de oposición» (DH 1330)[24]. La expresión tiene su presupuesto en la teología agustiniana y se convertirá después en el axioma fundamental de la teología trinitaria hasta que sea reemplazado por otro axioma que ya hemos comentado ampliamente en el capítulo primero, que sitúa de nuevo la comprensión del

[22] U. PROCH, «La unión en el Segundo Concilio de Lyon (1274)», a.c., 247.

[23] ÍD., «La unión en el Segundo Concilio de Lyon (1274) y en el Concilio de Ferrara-Florencia-Roma (1438-1445)», o.c., 260. Para este autor la causa de su fallido éxito fue la yuxtaposición de dos modelos teológicos y eclesiológicos, a pesar de que sirvió para poner las bases para una futura comprensión mutua de ambas tradiciones teológicas y eclesiales.

[24] Cf. ANSELMO DE CANTERBURY, *De processione Spiritus Sancti* 2.

misterio de la Trinidad en el horizonte de la dimensión histórico-salvífica de la Escritura y de la primera teología cristiana. Porque como comenta L. Scheffczyk, el magisterio de la Iglesia en la Edad Media está afincado en la base que ya había colocado la patrística y en realidad su tarea en materia trinitaria «se redujo a perfilar especulativamente y a mejorar formalmente el aspecto teórico del problema. Las polémicas trinitarias no previnieron ya de impulsos religiosos profundos ni de una fe internamente animada por el misterio, sino ante todo por las dificultades causadas por la mentalidad filosófica y el acercamiento racional al misterio. De ahí que se perdiera la relación con la cristología y la soteriología»[25]. Confesión, doxología y doctrina trinitaria adquieren una profunda unidad, aunque no tanto desde el presupuesto de que la Trinidad es una verdad salvífica para la salvación del hombre, sino más bien una doctrina teorética o un «mysterium paralogicum». De alguna forma, la norma intelectual de la expresión del dogma dominó sobre la experiencia viva de la fe[26].

III. LOS CONCILIOS DE LA ÉPOCA MODERNA

1. **El Concilio de Trento**

El Concilio de Trento no hizo un especial énfasis en clarificar la doctrina sobre Dios, ya que la teología reformada no hizo de ella una causa de disputa confesional. Excepto en las posturas de los socinianos o antitrinitarios como Miguel Servet, la teología protestante asume plenamente la doctrina trinitaria, aunque por el principio de autoridad en la Escritura, con el paso de los años, comience una crítica dentro de ella en la que acusa a la doctrina trinitaria de ser una especulación teológica sin base bíblica.

En la sesión tercera del 4 de febrero de 1546 se proclamó el Símbolo de la fe que usa la Santa Iglesia Romana, como el principio en que necesariamente convienen todos los que profesan la fe en Cristo, y como «firme y único fundamento contra el cual nunca prevalecerán las puertas del infierno». Inmediatamente después se profesa el Símbolo niceno-constantinopolitano. Desde esta doctrina trinitaria fundamental se van a ir afirmando de forma implícita las características más importantes de este Dios en su relación con los hombres: *Dios es el Dios que habla,* se revela y entra en comunicación con los hombres a través los Escritos Sagrados (Decretos sobre la Escritura). *El Dios creador* que ha creado al hombre libre y solidario y que aun en el pecado lo mantiene en esa existencia libre (Decreto sobre el pecado original). *El Dios salvador* que *justifica* gratuitamente a todos los hombres por medio de su Hijo Jesucristo haciendo verdaderamente justo al pecador arrepentido (Decreto sobre la justificación) y que se *da* al hombre por medio de los

[25] L. SCHEFFCZYK, «Formulación magisterial e historia del dogma trinitario», en M. LÖHER - J. FEINER (eds.) *Mysterium Salutis,* o.c. III, 170.

[26] Cf. ÍD., «Die Befestigung der Lehre im Dogma der Kirche», a.c., 286.

sacramentos como principio, aumento o reparación de la justificación (Decreto sobre los sacramentos).

2. El Concilio Vaticano I

El Concilio Vaticano I se ocupó de la doctrina sobre Dios, aunque en un contexto muy distinto a los concilios de los primeros siglos de la Iglesia. Ya conocemos que este Concilio se sitúa entre el racionalismo y el fideísmo desarrollados en la sociedad y en la Iglesia de la segunda mitad el siglo XIX. En este contexto, el Concilio afirmará dos cosas fundamentalmente: Frente al fideísmo y al agnosticismo, que Dios como *principio y fin de todas* las cosas puede ser conocido con certeza desde la luz natural de la razón. Dios es cognoscible. Y la razón humana tiene capacidad para conocer a Dios. La fe en él integra siempre la plena libertad del hombre como condición de posibilidad de que esta sea plenamente humana. Frente a un racionalismo exacerbado que tiende a agotar el misterio de Dios en los límites de la estrecha razón, el Concilio afirma que Dios *en su ser trinitario* es *misterio de fe* que ha de ser conocido por el hombre mediante la revelación gratuita y sobrenatural de Dios (DH 3015). Más que interpretarlo como dos planos diferentes o dos vías del conocimiento de Dios, habría que entenderlo en el sentido clásico de toda la tradición cristiana, que con los Padres capadocios, con Agustín de Hipona y Tomás de Aquino ha sostenido que Dios, siendo cognoscible, es incomprensible.

Hay que tener en cuenta que quizá por el contexto en el que surge, queriendo responder a distintas concepciones filosóficas, la doctrina de Dios se centra en una ontología de la esencia o una metafísica del ser de Dios no teniendo en cuenta el nuevo pensamiento moderno que quería poner en relación a Dios con el mundo y la historia. Mientras que el pensamiento moderno había evolucionado hacia la importancia del sujeto y la subjetividad, el discurso teológico «seguía aferrado en exclusiva a la conceptualidad en torno a la "sustancia" para pensar a Dios, mostrándose incapaz de encontrarse y de hacerse entender por aquellos contra los que se dirigía»[27]. En los textos del Concilio puede percibirse una tensión no resuelta en una mejor articulación entre la doctrina sobre la esencia del Dios creador y las afirmaciones trinitarias y cristológicas en el orden de la revelación sobrenatural y de la salvación[28]. El Concilio afirma a la vez el carácter cognoscible del Dios creador y la libertad y gratuidad de la revelación del misterio de la Trinidad; sin embargo la teología posterior no logrará mostrar una adecuada relación entre ambos planos. Sin entrar directamente en este problema, casi un siglo después, el Concilio Vaticano II logrará articular mejor ambas perspectivas, ayudado por el trabajo de los diferentes movimientos teológicos que se produjeron en el seno de la Iglesia católica a lo largo del siglo XX y que finalmente cuajará en la exposición de la doctrina sobre Dios en el *Catecismo de la Iglesia Católica.*

[27] S. DEL CURA, «Concilios», a.c., 287.
[28] Ibíd.

3. El Concilio Vaticano II

¿Fue el Vaticano II un Concilio sobre Dios? En principio parece que no, que se limitó a ser un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. Así se percibió en los estudios posteriores a su celebración, señalando que todo lo que dijo el Concilio podía resumirse en el doble movimiento de la Iglesia hacia dentro de sí misma, *ad intra* (qué dices de ti misma) y hacia fuera, *ad extra*, en el sentido de su misión en el mundo. Con el paso del tiempo, y sin negar esta afirmación, se ha ido percibiendo que en el fondo de lo que habló el Concilio fue fundamentalmente de Dios. Si esto es así, ¿por qué hemos tardado tanto en comprender el discurso teológico que está detrás del lenguaje eclesiológico? Porque la crisis de Dios que padecemos en la actualidad en aquel momento se cifró todavía eclesiológicamente (J. Ratzinger)[29].

La contemplación del misterio de Dios no aparece tanto desde una perspectiva de la teología dogmática y trinitaria según los concilios de la Iglesia antigua y del Medievo, sino del *misterio de Dios en relación con la vida de los hombres*. Misterio acogido y celebrado en la liturgia mientras se actualizan y recuerdan sus acciones salvíficas en la historia de Israel y en la Iglesia primitiva *(Sacrosanctum Concilium);* Misterio como origen y fundamento de la Iglesia desde el que esta tiene que comprenderse en su ser, en su estructura interna y en su misión *(Lumen gentium);* Misterio como autorrevelación de Dios en la historia de los hombres, testimoniada en la Sagrada Escritura y transmitida al hombre de hoy en una tradición viva para que sea acogida en la fe *(Dei Verbum);* Misterio como fundamento de la autonomía y dignidad del mundo y de la realidad creada y como misión desde la que es enviada la Iglesia, para que, sintiéndose solidaria de todos los hombres, los sirva testimoniando al mundo el gozo y la bienaventuranza del Evangelio, que tiene capacidad para trasformar toda la realidad humana y conducirla a su finalización en Dios *(Gaudium et spes)*[30].

Quizá el texto más trinitario de los textos emanados del Concilio esté en el Decreto sobre la misión *Ad gentes* en los números de 2-4 en donde expone los fundamentos doctrinales de la misión de la Iglesia. Una perspectiva clásica y eminentemente soteriológica. Todo arranca del *designio del Padre* (2), quien es en la Trinidad el amor fontal, principio sin principio que engendra al Hijo y de quien procede el Espíritu *por el Hijo*. Las dos expresiones son muy propias de la teología de tradición oriental. Y especialmente significativa es la adopción de la afirmación de la teología griega en la comprensión de la procesión del Espíritu, pues en vez de afirmar «y del Hijo», afirma «por medio del Hijo». La *misión del Hijo* (3) es descrita en tres momentos decisivos: su presencia anterior a la encarnación iluminando y sanando los esfuerzos del hombre en su

[29] Cf. J. Ratzinger, «La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*», en Íd., *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión* (Madrid 2004) 129-157. Cf. S. Madrigal, «La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger». en Íd. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger* (San Pablo-Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2010) 195-241; esp. 196-200.

[30] Cf. N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1981).

búsqueda de Dios retomando de alguna forma la doctrina del Logos de los Padres pre-nicenos; la encarnación como entrada de Dios de un modo nuevo y definitivo en la historia de los hombres, recapitulando en él todas las cosas; su misión y acción salvífica en el mundo fundamentada en su ser como mediador entre Dios y los hombres por ser corporalmente la plenitud de la divinidad y el nuevo Adán y realizada por los caminos de la *encarnación verdadera* desde la pobreza y el servicio y la unción del Espíritu para hacer partícipes a los hombres de su naturaleza divina (admirable intercambio). Finalmente es descrita *la misión del Espíritu* (4) por su acción interior *(intus)* y su efecto dilatador *(dilatationem)* de la misión del Hijo fuera de la Iglesia, y dentro de ella convirtiéndose en el principio de unión de la comunión eclesial y el dispensador de los carismas y ministerios.

4. El «Catecismo de la Iglesia Católica»

El Sínodo extraordinario de los obispos de 1985 con motivo de los 20 años de la clausura del Concilio percibió la necesidad de elaborar un nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC). Después del gran Concilio dogmático y reformador que da inicio a la época moderna, el Concilio de Trento, nació un *Catecismo* que se convirtió en un instrumento fundamental para la transmisión de la fe. En esta misma perspectiva era de esperar que un Concilio tan importante como el Vaticano II generara un catecismo nuevo que supiera integrar el nuevo horizonte y la nueva situación espiritual en el que se expresa la fe cristiana. En la constitución apostólica *Fidei depositum,* con la que el papa Juan Pablo II lo puso en vigor, lo reconocía «como instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial y como norma segura para la enseñanza de la fe»[31]. En el prólogo del *Catecismo* (n.11) se describen su fin y sus destinatarios: «presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica», y está destinado a los obispos de la Iglesia católica, en cuanto doctores de la fe y pastores de la Iglesia.

El *Catecismo* está articulado en torno a cuatro pilares: la profesión de fe bautismal, los Sacramentos de la fe, la vida de la fe (Mandamientos) y la oración del creyente (Padrenuestro). En la vida cristiana, confesar, celebrar, vivir y orar son acciones que están íntimamente relacionadas[32]. A nosotros nos interesa la primera parte: la confesión de fe. En esta parte, después de una novedosa consideración antropológica sobre la capacidad del hombre para el encuentro con Dios (deseo, conocimiento y lenguaje sobre Dios) y la exposición de la iniciativa de Dios que sale al encuentro del hombre mediante su revelación en la historia testimoniada en la Sagrada Escritura y transmitida en la Tradición, expone la doctrina sobre Dios desde los Símbolos de la fe. La doctrina trinitaria está

[31] Juan Pablo II, *Fidei depositum,* 4.

[32] Cf. A. Cordovilla, «Belleza, bondad y verdad. Sobre la unidad del contenido y la estructura del Catecismo de la Iglesia Católica»: *Teología y Catequesis* 104 (2007) 11-27.

vinculada al primer artículo del Credo, a la persona del Padre, según la forma clásica de afrontar esta cuestión tanto en la tradición oriental como occidental. La fe trinitaria no parte de una deducción racional, sino de la experiencia bautismal, del acontecimiento del bautismo, pues este ha sido su lugar de origen en la experiencia cristiana y su lugar adecuado de interpretación (CEC 232-267). El misterio de la Trinidad es designado como el misterio central de la fe y la vida cristiana, pues es el misterio de Dios en sí mismo.

El punto de partida de la exposición de la doctrina trinitaria es la revelación que Jesús hace de Dios Padre, consumada por la revelación que el Espíritu hace de ambos. En segundo lugar, y teniendo como base esta revelación, expone la formación del dogma trinitario desde tres afirmaciones fundamentales: *La Trinidad es una,* es decir, la fe en la Trinidad no rompe la fe monoteísta, la creencia en un único Dios. Sin embargo, *las personas divinas son realmente distintas entre sí,* es decir, que la unidad divina es Trina. Y, en tercer lugar, que *las personas divinas son relativas unas a otras*. Unidad, Trinidad y Relación son las tres categorías fundamentales desde las que expone el contenido específico del misterio de la Trinidad en la vida divina. Hay que señalar el movimiento que propone el *Catecismo* para la exposición del misterio trinitario: de la *oikonomía* a la *theología* y desde esta de nuevo el *Catecismo* vuelve su mirada a la economía trinitaria en la exposición de las obras divinas y las misiones trinitarias, desde el principio fundamental que ya hemos visto en la teología patrística y en el Concilio de Constantinopla II de que si la historia de la salvación es una obra común de la Trinidad, cada persona realiza esta obra según su propiedad personal. El fin último de esta economía trinitaria es la entrada de las criaturas en la vida divina, desde la que ya podemos participar en este mundo gracias a la inhabitación de Dios (cf. Jn 14,23). Concluye citando la oración de la beata Isabel de la Trinidad, «¡Oh, Dios mío, Trinidad a quien adoro…!»[33].

El *Catecismo* siendo fiel a la doctrina de la fe de los Símbolos de la Iglesia para hablar de la Trinidad, pone en el centro el concepto de misterio, comprendido ante todo en su perspectiva bíblica como misterio salvífico. El *Catecismo* no quiere convertir la doctrina trinitaria en algo aislado del resto de la fe y vida cristiana. La considera el fin de la vida humana que puede ser vivido ya por el creyente mediante la inhabitación de Dios y la oración cristiana. Toma como punto de partida la economía de la salvación para remontarse a la Trinidad inmanente y desarrollar de nuevo la economía de la salvación. Respecto a las fuentes que utiliza es muy significativo que, además de los concilios de la Iglesia antigua (Nicea y Constantinopla I) y de la Iglesia medieval (Lateranense IV, Lyon II, Florencia), haya una presencia significativa de los Sínodos de Toledo propios

[33] SOR ISABEL DE LA TRINIDAD, *Notas íntimas* 15 (21-11-1904), en *Obras completas* (EDE, Madrid 1986) 281s. Oración escrita por Isabel en su cuaderno personal el día de la fiesta de la Presentación en el Templo cuando las carmelitas renovaban sus votos religiosos en el oratorio. La oración está relacionada con el *Acto de ofrenda* de Teresa de Lisieux y la oración de Catalina de Siena *Oh Trinidad eterna* (cf. C. DE MESTER, «Notas», en *Obras completas,* o.c., 282s).

de la España visigótica con los que la Iglesia hispana combatió los restos que en ella quedaban del arrianismo. Entre los teólogos cita dos textos de Gregorio Nacianceno e Isabel de la Trinidad, dos acercamientos al misterio de la Trinidad más místicos y orantes que especulativos. En la exposición del problema doctrinal del *Filioque* ya hemos advertido que el *Catecismo* asume una postura muy ecuménica mostrando la verdad de los dos acercamientos teológicos para explicar la procesión del Espíritu. En él podemos percibir cómo la doctrina bíblica y conciliar es presentada desde una perspectiva histórica y salvífica que ha carcaterizado a la mejor teología del siglo XX.

CUARTA PARTE

LA CONCEPTUALIZACIÓN TEOLÓGICA DEL MISTERIO EN LA HISTORIA



La razón humana busca el conocimiento de la realidad como un todo. El filósofo español José Ortega y Gasset ha subrayado esta dimensión sistemática de la razón como característica esencial del conocimiento humano. En plena sintonía con él, Julián Marías, uno de sus mejores discípulos, ha definido la razón como «la aprehensión de la realidad en su conexión». La teología, como conocimiento humano que es, también está impelida a integrar los datos acogidos en los niveles anteriores en un *sistema coherente* que haga justicia y dé razón de todos ellos, sin imponer trabas y cortapisas. Esto es lo que han intentado los teólogos a lo largo de la historia de la teología, desde Agustín de Hipona hasta Gisbert Greshake, por citar solo dos de las grandes obras de teología trinitaria del siglo v y de finales del siglo xx. Si miramos a la historia de la teología, ha habido cuatro grandes formas de sistematizar la teología trinitaria. La reflexión trinitaria centrada en el dinamismo del *espíritu humano* desde la convicción de que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Agustín de Hipona - Tomás de Aquino). La reflexión trinitaria que ha tomado como punto de partida la relación instaurada en el amor interpersonal, asumiendo la afirmación que Dios es amor desde una perspectiva ontológica (Ricardo de San Víctor). La reflexión trinitaria elaborada desde la lógica del lenguaje (Abelardo). Y, finalmente, la reflexión sobre la Trinidad que ha asumido como forma fundamental el ritmo trinitario de la historia de la salvación o de la historia humana (Gregorio Nacianceno-Joaquín de Fiore). Desde estas cuatro perspectivas se van a desarrollar los proyectos teológicos trinitarios más importantes hasta el día de hoy.

Por otro lado, el estudio de las *categorías clásicas* (misión, procesión, relación, persona, *perijóresis)* que la teología ha utilizado para hablar del misterio de Dios, sin que puedan ser identificadas directamente con su realidad, hay que otorgarles su debida importancia y conocerlas bien, pues acrisoladas por el paso de los siglos han contribuido a forjar el lenguaje trinitario y a ayudarnos a decir cómo Dios, siendo trascendente al mundo, se ha hecho inmanente en la historia de Jesús y el don del Espíritu para llamarnos a la comunión con él, sin que él quede disuelto en los avatares de la historia y nosotros enajenados en el ser de Dios. El objetivo de esta parte es conocer la terminología fundamental que se utiliza en la teología dogmática para expresar el misterio de Dios trinitario.

Este análisis de la vida interna de Dios desde las categorías teológicas fundamentales nos lleva a la conclusión de que el ser de Dios puede ser definido como *comunión en el amor*. El análisis de las categorías trinitarias, a pesar de su formalismo y abstracción, nos indican de una u otra manera que Dios es en sí mismo plenitud de vida y amor. Dios no es un ser solitario, ni un motor inmóvil, ni el pensamiento del pensamiento. Dios *es* amor. Y lo es de una manera diferenciada dentro de sí mismo, dentro de lo que podemos denominar una *lógica personal*. La Trinidad, antes que fórmula de fe, es *acontecimiento* que se cuenta y experiencia de la que se da testimonio. Este acontecimiento, en el que Dios se da y se revela, nos manifiesta que Dios es, en su misterio íntimo y personal,

comunión de vida en el amor. El misterio trinitario tiene una lógica profunda que podemos acoger, pensar y representar: es la *lógica del amor*. Del amor del Padre, que es «misterio inconcebiblemente insondable del darse»; del Hijo, que es «existencia en recepción», y del Espíritu, «que une al Padre y al Hijo y hace que la vida de estos se desborde». Con ella no podemos agotar el misterio de Dios, pero sí nos lo hace más comprensible e inteligible. Desde esta lógica del amor (dar-recibir-devolver) podemos descubrir la eficacia y la significación concreta que esta verdad de fe (antes acontecimiento de comunión de vida en el amor) tiene para la vida en general y en la vida cristiana en particular. Este misterio es la clave de comprensión de la *persona humana* como ser en relación y en comunión, rompiendo así el modelo de la subjetividad individual que ha dominado en el pensamiento occidental y que ha conducido a la rivalidad y al enfrentamiento; de la *creación*, tanto en su origen y fundamento como en su final y en su destino (Dios nos ha creado por amor y para el amor, siendo la historia y el tiempo momento de la dilatación de ese amor de Dios y posibilidad para los hombres de acoger y realizar el proceso de «trinificación»: hacerse comunión); de la *encarnación* de Dios, de la *redención* del hombre y de la vida y misterio de la *Iglesia*.

Capítulo XII

HITOS FUNDAMENTALES DEL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes: Abelardo, P., *Theologia Summi boni.* Ed. de U. Niggli (Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1997); Agustín de Hipona, *La Trinidad.* Ed. de L. Arias (BAC, Madrid 1985); Joaquín de Fiore, *Psalterium decem cordarum.* Ed. de Kurt-Victor Selge (Monumenta Germaniae Historica 20; Hahnsche Buchhandlung, Hannover 2009); Ricardo de San Víctor, *La Trinité.* Ed. de G. Salet (SCh 63 bis, 1999); Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II, 1 q.27-74. Ed. de R. Suárez - M. Cuervo (BAC, Madrid 2010).

Estudios: Anatolios, K., «Augustine's *De Trinitate*», en Íd., *Retrieving Nicaea* (Backer Academy, Michigan 2011) 242-280; Ayres, L., *Augustine and the Trinity* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2010); Bonanni, S., *Parlare della Trinità. Lettura della «Theologia Scholarium» di Abelardo* (Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1996); Cipriani, N., *Lo Spirito Santo, Amore che uniste. Pneumatologia e spiritualità in Agostino* (Città Nuova, Roma 2011); Courth, F., «Trinität in der Scholastik», en *Handbuch der Dogmengeschichte* II/1b (Friburgo 1985) 61-67; Emery, G., *La teología trinitaria de Tomás de Aquino* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2008); González de Cardedal, O., *Misterio trinitario y existencia humana* (Rialp, Madrid 1966); Jolivet, J., *La théologie d'Abélard* (Cerf, París 1997); Lubac, H. de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore,* I-II (Encuentro, Madrid 1989); Madec, G., *Le Dieu d'Augustin* (Cerf, París 2000); Moltmann, J., *Trinidad y Reino de Dios* (Sígueme, Salamanca 1986); Ratzinger, J., *La teología de la historia de san Buenaventura* (Encuentro, Madrid 2004); Salet, G., «Introduction», en R. de Saint-Victor, *La Trinité,* o.c., 7-48; Schachten, W., «Die Trinitätslehre Joachims von Fiore im Lichte der Fragte nach der Subjektivität Gottes in der neueren Theologie»: *Franziscanische Studien* 62 (1980) 39-61; Selge, K.-V., «Der Gedankengang des Werkes», en J. von Fiore, *Psalterium decem cordarum,* o.c., CXLV-CCLXXVIII; Studer, B., «La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale?», en Íd., *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche* (Roma 1999) 291-310; Íd., *De Trinitate von Augustinus von Hippo. Eine Einführung* (2006); Trapè, A., «Introduzione», en *Opere di Sant'Agistino. La Trinità* (Città Nuova, Roma 1987).

No es fácil realizar un resumen sobre la historia de la teología trinitaria. Para ello nos vamos a referir a los cuatro hitos que han servido de líneas de reflexión de esta teología: Agustín o la reflexión trinitaria centrada en el espíritu humano, Ricardo de San Víctor o la reflexión trinitaria centrada en la realidad el amor interpersonal, Abelardo o el misterio trinitario desde la lógica del lenguaje, Joaquín de Fiore o la reflexión sobre la Trinidad centrada en la historia. Desde estas cuatro perspectivas se van a desarrollar los proyectos teológicos trinitarios más importantes, in-

cluso en el día de hoy. No podemos exponer a todos los grandes teólogos que han realizado una teología trinitaria. E incluso alguno puede pensar, con cierta parte de razón, que la teología trinitaria de Buenaventura, por ejemplo, ha tenido una importancia mayor que la de Pedro Abelardo o Joaquín de Fiore. Pero no es la historia de la teología trinitaria lo que aquí nos interesa, sino mostrar los cuatro paradigmas desde los que se ha sistematizado la comprensión del misterio de Dios trinitario: ser humano, amor personal, lenguaje e historia. Y estos los mostramos en la teología trinitaria de quien consideramos su creador y en las implicaciones que este sistema, aunque renovado, tiene en la teología actual. También es necesario manifestar que la teología trinitaria de cada uno de los cuatro autores que hemos escogido como referencia o que citamos en los diferentes modelos es más amplia y compleja de lo que hemos sistematizado en este capítulo. Pero las dimensiones y finalidad de un Tratado nos lo exigen.

I. TRINIDAD Y ESPÍRITU HUMANO

Al pensar en este paradigma fundamental para comprender mejor el misterio de la Trinidad tenemos que mencionar en primer lugar la teología trinitaria de Agustín de Hipona. No porque su aportación a la teología pueda ser reducida a este único aspecto, sino más bien por la influencia que ha tenido esta imagen utilizada por él por primera vez para comprender al Dios trinitario en la teología latina. Perfeccionada por la escolástica, especialmente por Tomás de Aquino, se convirtió en la forma dominante de entender el misterio trinitario. No se trata de una explicación detallada de la vida divina, sino de un intento de que, una vez expuesto el testimonio de la Escritura y aceptada la doctrina de la Iglesia, se intenta comprender desde una imagen personal y no física, como la de autores anteriores (apologistas), y con fundamento bíblico en el relato de la creación (Gén 1,26).

1. El «De Trinitate» de Agustín de Hipona

El pensamiento de Agustín está dominado por la pregunta por la realidad de Dios y la realidad del hombre en relación y apertura constitutiva a él desde el deseo de verdad y amor. Es ya un lugar clásico la afirmación de los *Soliloquios* donde se pregunta a sí mismo: «Quiero saber de Dios y del alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto»[1]. Esta expresión, que podríamos considerar dentro del ámbito de la filosofía, es también válida para la teología y nos ayuda a entender también por qué Agustín se refiere al ser humano cuando quiere comprender más hondamente el testimonio bíblico y la fe de la Iglesia respecto al misterio de Dios trinitario. No obstante, «el tratado *Sobre la Trinidad (De Trinitate)* es la obra teológica de san Agustín de mayor profundidad especulativa y de mayor resonancia

[1] *Soliloquios* 1,2,7: «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino».

histórica»[2]. Es una obra de madurez escrita a lo largo de veinte años, entre el 400 y el 420, compuesta de quince libros. Su obra ha sido un faro en la teología latina en tres puntos fundamentales: doctrina sobre las relaciones, sus especulaciones psicológicas y la pneumatología[3].

a) *Contexto y antecedentes*

Atrás han quedado las controversias arrianas en el siglo IV en torno al *homoousios* de Nicea. Agustín se había ocupado de estas controversias en el año 418 *(Contra serm. Arianorum)* y en el 427 *(Collatio cum Maximino Arianorum Episcopo)* y 428 *(Contra Maximinum haereticum)*. Desde luego que toda esta problemática puede percibirse en todos los capítulos del *De Trinitate,* pero ya no es su preocupación vital. La pasión que la alimenta y la estructura que la sostiene ya no es la controversia, sino la búsqueda del *intellectus fidei,* el intento de examinar a fondo la Escritura, para mostrar que la fe de la Iglesia está fundada sobre la revelación contenida en ella y así alcanzar una primera inteligencia de la fe[4]. Aunque su objetivo no fue tanto escribir una obra sistemática, sino responder a una serie de cuestiones, el resultado final fue una obra de teología trinitaria con una forma bella, armónica y estética. El *quaerere* es lo que determina el tratado *De Trinitate* en sus preguntas concretas y en su deseo de comprender desde dentro y a fondo la fe de la Iglesia[5].

La obra de Agustín está precedida por otras grandes obras de teología trinitaria como *Adversus Praxeam* de Tertuliano y la *Trinidad* de Novaciano, antes del Concilio de Nicea, y la de Hilario de Poitiers, de Ambrosio, Eusebio de Vercelli y Mario Victorino, después del Concilio de Nicea. Especialmente importantes son las obras de Hilario en cuanto a la exposición de la fe católica y a la demostración de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo y la de Mario Victorino, como anticipación, aunque claramente deficiente, de lo que se ha denominado después como analogía e ilustración psicológica del misterio de la Trinidad.

Una vez que Nicea y Constantinopla habían afirmado la divinidad del Hijo y del Espíritu, ¿cómo hay que entender correctamente la vida interna de Dios para ser fieles al monoteísmo y a la revelación del Dios trinitario? La reflexión de Agustín comienza donde había terminado la teología postnicena. Da por supuesta la divinidad del Hijo y del Espíritu y se centra en responder a tres cuestiones centrales relativas a problemas estrictos de la teología trinitaria. Podríamos decir que de *ontología trinitaria,* aun cuando la perspectiva económico salvífica nunca es minusvalorada. En primer lugar, Agustín tiene que plantearse una cuestión que va a la raíz misma del misterio trinitario, podríamos decir que a la Trinidad inmanente. ¿Por qué confesando que el Padre, el Hijo y el Espíritu son Dios,

[2] N. CIPRIANI, *Lo Spirito Santo, Amore che uniste*, o.c., 59.
[3] B. STUDER, «La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona», a.c., 310.
[4] N. CIPRIANI, *Lo Spirito Santo...*, o.c., 59.
[5] Cf. B. STUDER, *De Trinitate von Augustinus von Hippo. Eine Einführung* (Schöningh, Paderborn 2006) 59-64.

no podemos decir que son tres dioses? En términos más modernos, ¿cómo podemos compaginar el monoteísmo (Dt 6,4) y la Trinidad (Mt 28,18)? La segunda cuestión tiene que ver con las acciones de Dios *ad extra,* es decir, con su acción fuera de sí mismo, con la Trinidad económica. Si las acciones *ad extra* del Padre, del Hijo y del Espíritu son inseparables, ¿cómo entender la encarnación, que según la fe es algo propio del Hijo y solo del Hijo, o la voz del Padre sobre el monte Tabor y el descenso del Espíritu en el Cenáculo? Dicho de una forma más actual, ¿cómo podemos establecer una adecuada relación entre la Trinidad económica y la inmanente? Finalmente, la tercera cuestión tiene que ver con la pneumatología. Si la propiedad personal del Padre es la paternidad, del Hijo la filiación, ¿cuál es la propiedad personal del Espíritu? Y ¿en qué se diferencia la generación del Hijo de la procesión del Espíritu o de la generación y la espiración en Dios?

b) *División de la obra*

La obra está divida en dos grandes partes que podemos explicar desde su conocido axioma que resume su comprensión del método teológico: *credo ut intelligam*[6]. En su obra, lo primero que expone es la fe según está testimoniada en la Sagrada Escritura[7]. En primer lugar, esa fe acoge con humildad y con certeza el contenido de la Sagrada Escritura (libros I-IV), cuyo problema de interpretación es solventado desde una regla de fe tomada de la misma Escritura, que tiene en cuenta la doble naturaleza del Verbo de Dios encarnado[8]. Desde ella analiza el fundamento bíblico de la fe de la Iglesia y la naturaleza de las misiones del Hijo y del Espíritu. En un segundo momento, esta fe y testimonio, acogidos e interpretados, son profundizados desde la doctrina de las relaciones expuesta en los tres siguientes libros, donde Agustín busca una exactitud de la terminología trinitaria según el criterio de las relaciones intratrinitarias (libros V-VII). El libro VIII hace de bisagra entre la primera y la segunda parte y es una introducción al conocimiento místico de Dios mediante los conceptos de verdad, justicia y caridad.

La segunda parte es el intento de comprensión de esa fe acogida desde la analogía de quien es la imagen de Dios en el mundo: el hombre interior (libros IX-XIV). No podemos comprender estas analogías como un intento de demostrar racionalmente el misterio de Dios. Sino que una vez que es acogido por la fe, desde la razón humana y la realidad creada a imagen de Dios, Agustín quiere profundizar intelectual y espiritualmente en este misterio, especialmente en las propiedades características del Hijo y del Espíritu, así como en la diferencia entre generación y procesión[9].

[6] San Agustín, *Sermo* 47,7,9.
[7] Íd., *De Trinitate* I,2,4.
[8] Esta regla para interpretar los pasajes bíblicos que eran susceptibles de ser referidos a una posible "inferioridad" del Hijo respecto al Padre, ya había utilizada por Atanasio. Cf. Atanasio, *Contra los arrianos* I.
[9] N. Cipriani, *Lo Spirito Santo...*, o.c., 60.

El libro XV es una recapitulación de toda la obra, una especie de retorno meditativo desde los datos de la Escritura a propósito de la procesión del Hijo y del Espíritu y desde el dinamismo de la vida del espíritu humano[10]. Podríamos decir que es la síntesis de su pensamiento sobre la Trinidad en una armonía entre fe y razón, Escritura y argumentación, que concluye con la conciencia de que el cristiano y el teólogo están siempre sobrepasados por el misterio incomprensible de Dios (oración final)[11].

c) *Tres aspectos decisivos*

Las preguntas a las tres cuestiones que hemos mencionado anteriormente van a ser afrontadas desde tres aspectos decisivos de su teología trinitaria como son la *fontalidad del Padre, la centralidad de la historia de la salvación para pensar la Trinidad inmanente y la doctrina de las relaciones.* Frente a lo que se ha ido repitiendo en los manuales de teología, Agustín mantiene la comprensión personal de la Trinidad partiendo de la persona del Padre, tal y como hace la teología trinitaria tradicional (fontalidad del Padre) y no desde la esencia de Dios (esencialismo). El Hiponense presenta su doctrina trinitaria en relación con la historia de la salvación con una fuerte preocupación soteriológica (historia de la salvación) y no ha desplazado la reflexión a un ontologismo separada de esta historia. Y, finalmente, tenemos que tener en cuenta que la doctrina de las relaciones es una de sus grandes aportaciones a la teología trinitaria, utlizada precisamente para poder entender las propiedades y diferencias de las personas divinas sin romper la unidad esencial.

— La fontalidad del Padre

La teología trinitaria de Agustín no es una excepción en la tradición griega y latina, oriental y occidental de los Padres de la Iglesia de comenzar el discurso trinitario desde la persona del Padre. «Agustín no arranca nunca de la esencia o de la naturaleza común para ir a las personas»[12]. No parece justa la acusación de que su teología, rompiendo con la tradición anterior, es esencialista. Es decir, que habiendo perdido la dimensión personal y trinitaria del concepto Dios, subraya en exceso la unidad de Dios frente al discurso de las personas divinas, fundamentando esta unidad en una esencia abstracta de Dios[13]. Es un tópico infundado atribuir a Agustín el inicio de la teología occidental que parte de la unidad de sustancia para entender después las personas, a diferencia de la tradición oriental que parte de las personas para desde ahí pensar la unidad. Las investigaciones de las últimas décadas están

[10] A. TRAPÈ, «Introduzione», a.c., viii-xii.
[11] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV,28,51.
[12] Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* o.c., 108.
[13] Uno de los críticos más duros contra la teología trinitaria de Agustín en este sentido es C. E. GUNTON, *The Promise of the Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 1997).

mostrando que este paradigma asumido desde el estudio clásico de T. de Regnon no es del todo correcto[14].

La obra *De Trinitate* del obispo de Hipona está plagada de referencias a las personas, a la igualdad de las personas divinas; contiene textos en el que se muestra que Agustín prácticamente no distingue entre Dios y Trinidad, o que al menos los entiende en relación[15]. Agustín, siguiendo la Escritura y siendo fiel a la Tradición, se sirve del nombre *Deus* como nombre propio de la primera persona de la Trinidad. Este nombre está reservado casi exclusivamente al Padre. Él es en sentido singular y propio Dios, en cuanto que es Dios que no proviene de nada y es fuente de la bondad y principio de la divinidad (cf. *De Trin.* 4,20,29; 15,3,5). La expresión *Deus-Trinitas* con la que termina en su oración última el tratado *De Trinitate,* no es una expresión muy frecuente en sus escritos, y al menos no más importante que la otra *Trinitas-Deus*. Su teología trinitaria no parte de la esencia divina, sino de la economía de la salvación, y por ello, cuando habla sobre la vida interna de Dios, tiene como punto de partida al Padre.

— Trinidad e historia de salvación

Agustín construye su doctrina trinitaria desde el testimonio de la Escritura, que da razón de la manifestación de Dios en la historia de la salvación a través de su Hijo y del Espíritu. La revelación en la historia de las dos misiones del Padre pone en evidencia las relaciones intratrinitarias, las distinciones personales y la igualdad de naturaleza, siempre que esas diferencias sean interpretadas adecuadamente. Las misiones del Hijo y del Espíritu son centrales en el desarrollo de su teología trinitaria. Agustín las comprende como la manifestación sensible del Hijo asumiendo nuestra naturaleza humana para siempre y del Espíritu en una forma transitoria (paloma, llamas de fuego, viento) para así tocar los corazones de los hombres. Por estos envíos conocemos al Padre como origen del Hijo y del Espíritu en cuanto don de Dios que procede del Padre y del Hijo. No es cierto que con Agustín se haya dado un desplazamiento de la teología trinitaria de la *oikonomía* a la *theología*, es decir, de la Trinidad económica a la Trinidad inmanente. Como hemos visto más arriba, desde que Th. de Regnon realizara la división entre la forma de explicar la Tri-

[14] Cf. B. Studer, «La teologia trinitaria in Agostino», a.c., 291-310; L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy* (Oxford Univ. Press, Oxford 2004); Íd., *Augustine and the Trinity* (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2010); R. Barnes, «De Regnon Reconsidered»: *Augustinian Studies* 26 (1995) 51-79; Cf. «Beyond "East" and "West": Rethinking Paradigms and Sources»: *Harvard Theological Studies* 100 (2007) 179-242.

[15] Cf. por ejemplo San Agustín, *Confesiones* VII,9,13-15. L. Ayres - M. R. Barnes, «Dios», en A. D. Fitzgerald, *Diccionario de san Agustín. Agustín a través del tiempo* (Monte Carmelo, Burgos 2001) 411-420; aquí 411: «Basil Studer ha mostrado que Agustín utiliza primordialmente el término *Deus* para referirse al Padre, especialmente cuando se dirige a Dios en la oración. Este uso corresponde a la insistencia de Agustín de que el Padre es el *principium* dentro de las relaciones y generaciones trinitarias. No obstante, a causa de la unidad trinitaria de las personas, Agustín se dirige también al Hijo y al Espíritu invocándoles como *Deus,* y habla igualmente de la Trinidad como de un solo Dios».

nidad por parte de la teología oriental y occidental, es un lugar habitual pensar que Agustín, olvidándose de la estructura de la revelación en la historia, piensa la Trinidad separado de ella. El teólogo Karl Rahner, sin citar nunca el texto exacto donde Agustín afirma esto, comenta: «Desde Agustín, la teología escolástica está acostumbrada a opinar que es evidente que cada una de las tres personas divinas (no numéricas) habría podido hacerse hombre, supuesto que la persona respectiva lo hubiera querido»[16]. Bajo este presupuesto, sigue comentando Rahner, que Dios se haya encarnado en su Palabra no nos estaría diciendo nada concreto sobre Dios, sino solo de forma genérica. Desde esta ausencia u olvido, formula precisamente su axioma fundamental de la teología trinitaria.

Frente a esto hay que decir, sin desmerecer la seriedad y rigor del teólogo alemán, que Agustín no ha llegado a hacer este tipo de afirmación. Una cosa es que Agustín rompa con la tradición anterior a la hora de comprender las teofanías veterotestamentarias como manifestaciones de cada una de las personas o de Dios en general, para subrayar la igualdad de las tres personas y la unidad de ellas, frente a la comprensión prenicena fundamental que las entiende como logofanías que van preparando la futura encarnación del Verbo (así Justino, Ireneo), y otra que esta forma de entender las teofanías sea aplicada al misterio de la encarnación, que por la fe decimos que el Hijo y solo el Hijo se encarnó. El primero que hace esta afirmación es Pedro Lombardo, siguiéndolo después Tomás de Aquino. La teología trinitaria de Agustín es histórico-salvífica. El Dios de Agustín es un Dios para el hombre, cuyo nombre más importante es el de Misericordia, teniendo siempre presente la economía de la salvación y el misterio de la gracia[17]. En el centro de su teología trinitaria está la economía de la salvación, la *dispensatio temporalis,* es decir, los hechos y las gestas de Dios en la historia de los hombres según su designio eterno tal como nos ha dejado escrito el apóstol Pablo en 2 Tim 1,9s: «Dios nos ha salvado y nos ha dado una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia voluntad y por la gracia que nos ha sido dada desde la eternidad en Jesucristo. Esta gracia se ha manifestado ahora en la aparición de nuestro Salvador Jesucristo»[18]. Esta centralidad del *pro nobis* de la doctrina trinitaria centrada en la historia de la salvación, también puede verse corroborada por la característica comprensión de la pneumatología en su relación con la soteriología. La pneumatología agustiniana ha supuesto un avance considerable en la pneumatología, no solo para profundizar en la propiedad personal del Espíritu, o en la diferencia entre generación y procesión, sino por la estrecha relación en la que la sitúa respecto a la soteriología, a la luz de la teología paulina esbozada en Rom 5,5; 8; que le ayuda a otorgar al Espíritu el nombre propio

[16] K. Rahner, *Curso fundamental de la fe* (Herder, Barcelona 1998) 255s.

[17] G. Madec, *Le Dieu d'Augustin,* o.c., 149-152.

[18] Texto que aparece repetidas veces citado por el propio Agustín: Los (de)méritos de los pecados I,27,48; *Contra dos cartas de los pelagianos* II,10,22; *Contra Juliano* V,4,14; *Homilías sobre el Evangelio de Juan* 115,4; *La gracia y el libre arbitrio* 5,12; *Sobre la Doctrina cristiana* III,34,49; *Las Revisiones* II,31. Cf. G. Madec, *Le Dieu d'Augustin,* o.c., 150.

de Don y Amor[19]. Esta pneumatología soteriológica será el fundamento de la espiritualidad cristiana[20].

— *Trinidad y relación*

Decíamos al inicio de este apartado que la teología de Agustín ha sido decisiva en la evolución de la doctrina sobre las relaciones intratinitarias. Ella ha sido fundamental para comprender que la relación no es accidental al ser de Dios, sino algo connatural desde el que podemos comprender la pluralidad en él sin que rompa la sustancia divina (triteísmo) o ponga en entredicho la inmutabilidad de Dios. Hasta llegar a la afirmación actual y hoy habitual de que *Dios es relación* (Ch. Schwöbel), ha habido que profundizar mucho más en esta doctrina. Sin embargo, junto con la teología de los Padres capadocios, la aportación de Agustín ha sido decisiva. El obispo de Hipona no ha elaborado una teología especulativa sobre la relación, sino que ha tomado como punto de partida la historia de la salvación. Las relaciones intratrinitarias (libros V-VII) son conocidas por la historia de la salvación (I-IV). Si el Padre envía al Hijo y al Espíritu, y él a su vez no es enviado, esto significa que él es el origen sin origen del Hijo y del Espíritu. El Hijo *nace* del Padre por generación. Él es el Unigénito. Ahora bien, ¿cómo procede el Espíritu del Padre? Él es el don común del Padre y el Hijo, el amor mutuo.

2. Trinidad y espíritu humano: una antropología de la imagen

La obra de Agustín también ha tenido una influencia enorme en la teología medieval, tanto en la escuela de San Víctor (analogía del amor personal) como en el desarrollo de la teología trinitaria de Tomás de Aquino (analogía del conocimiento humano) y Buenaventura. Una influencia que en la segunda mitad del siglo XX se convirtió en un foco de mala interpretación de la doctrina agustiana acusándola de intelectualista, como si quisiera demostrar la Trinidad separada de la revelación de Dios, vinculándola a un hombre aislado y separándola de la historia de la salvación. Junto a este progreso fundamental hay que reconocer el esfuerzo especulativo por comprender mejor la fe trinitaria dirigiéndose a la contemplación de la imagen de Dios: el hombre. No se trata de una explicación, ni de un intento de justificación ni mucho menos de demostración, sino de una profundización en el misterio desde la analogía y con máximo respeto ante la incomprensibilidad de Dios[21]. Como ya hemos visto, para Agustín el

[19] B. Studer ha puesto de relieve que la pneumatología agustiniana tiene en Rom 8 su punto de referencia, mostrando así que pneumatología y soteriología están en Agustín estrechamente relacionadas. Cf. B. STUDER, «Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo (De Trinitate 15,17,27-27,50)», en ÍD., *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche* (Studia Anselmiana 127; Roma 1999) 311-329.

[20] Cf. N. CIPRIANI, *Lo Spirito, amore que uniste,* o.c., 5s.

[21] SAN AGUSTÍN, *De Trin.* VII, 4,7.

Padre es la fuente de la vida divina. El Hijo nace del Padre por generación y el Espíritu procede del Padre y del Hijo en cuanto don común de ambos.

¿Es la teología trinitaria de Agustín intelectualista desde la comprensión de la así llamada *analogía psicológica? La analogía del espíritu humano* que Agustín utiliza para comprender mejor los datos bíblicos que ha expuesto en la primera parte de su obra presupone una afirmación teológica fundamental: la así llamada analogía psicológica no quiere ser una demostración de la Trinidad de Dios separada de su revelación histórica, sino un intento de aclarar el misterio desde el presupuesto de la antropología teológica basada en Gén 1,26. En realidad presupone que el hombre es capaz de Dios porque anteriormente Dios es capaz de llegar y hacerse hombre.

Dos cosas podemos decir ante esto. En primer lugar, tenemos que referirnos al *dinamismo del espíritu humano.* La tradición agustiniano-tomista ha utilizado la analogía de la mente humana para explicar el modo de las procesiones en Dios. La razón hay que encontrarla en que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. La imagen de Dios en el hombre se encuentra en *una relación* y no en una realidad estática y poseída idolátricamente por el ser humano. El pensamiento humano posee un dinamismo de apertura permanente, una pulsión escatológica que le lleva siempre a comenzar de nuevo. Ese ir hacia adelante *(extensio),* se corresponde con la naturaleza misma del ser humano *(intentio* y *cor inquietum)* y con la naturaleza de Dios que es un misterio que permanentemente nos desborda *(Deus semper maior)*[22]. Agustín nunca quiso demostrar racionalmente, ni mucho menos deducir, el misterio de la Trinidad desde el análisis de la estructura de la naturaleza del ser humano. Sino comprender al ser humano desde el misterio de Dios. Solo después, desde este hombre comprendido desde el misterio de Dios, intenta comprender mejor el Dios revelado en el NT y confesado por la fe.

Y en segundo lugar debemos afirmar que para entender correctamente la analogía de Agustín hay que tener en cuenta que su *punto de partida* es teológico: *el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Trinidad creadora* (Gén 1,26). Esta no es un intento de deducir la Trinidad desde la estructura del pensamiento humano. Sino una forma de acoger y profundizar una verdad revelada: el hombre es creado a imagen de Dios (Gén 1,26; reinterpretado por el NT en Ef 4,23 y Col 3,9). El plural *hagamos* se entiende en un sentido trinitario de forma diferente a como se había entendido en los Padres anteriores de Nicea (así Ireneo, Tertuliano, Hilario). Para los Padres pre-nicenos la trinidad interviene en la creación, pero cada persona de forma diferenciada, según su propiedad personal. Después de Nicea, y para evitar cualquier forma de subordinacionismo, se insiste no en la participación de las tres personas en la creación, sino en la igualdad de esencia entre ellas[23]. Y así, la imagen de Dios en el hombre deja de interpretarse cristológicamente (Hijo-Imagen) para pasar a ser in-

[22] Ibíd. IX, 1. Cf. A. Trapè, «Introduzione», a.c., vii-lxv. Aquí Flp 3,12-14 *(epéktasis)* y Eclo 18,6 son dos textos decisivos para comprender este dinamismo permanente del espíritu humano en su búsqueda del conocimiento y amor de Dios.

[23] L. F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (EVD, Estella 1993) 67.

terpretada desde un punto de vista trinitario e inmanente, en el interior del hombre (Trinidad-Imagen). La imagen de Dios en el hombre ya no se va a descubrir en la *carne* del ser humano modelada a imagen del Hijo, como anticipo y esbozo de lo que será el Hijo encarnado[24], ni en el alma en su relación con el Logos eterno (Orígenes), sino en el espíritu humano en relación con la Trinidad (Agustín)[25]. Santo Tomás afirmará esta misma doctrina. El alma del hombre es imagen de la Trinidad, y no solo del Hijo, ya que estas palabras serían contrarias a la Escritura *(STh* I, 93, 5). Es toda la Trinidad la que crea al hombre a imagen suya. Y esta imagen se encuentra principalmente en la capacidad intelectual de ser humano. El hombre puede imitar a Dios en lo que es más propio de este último: conocerse y amarse. Así la imagen de Dios es la aptitud natural del hombre de conocer y amar a Dios *(STh* I, 93, 4).

La utilización de las tríadas *mens, notitia, amor* y *memoria, intellectus, voluntas* por parte de Agustín, tiene su sentido, ya que ambas subrayan claramente la unidad ontológica de la Trinidad, son realidades que se condicionan mutuamente (nadie puede conocer sin amar y nadie puede amar sin conocer), pero a la vez no son intercambiables, es decir, son irreductibles la una a la otra. Explican un acto espiritual que permanece en el agente, sin salir fuera de él, y a la vez implican dos acciones: entender y amar. Cuando el espíritu humano se ama a sí mismo nos encontramos con dos realidades: el espíritu humano y el amor. Estas dos realidades son relativas una a la otra y a la vez diferentes. Pero nadie pueda amar aquello que ignora, y así para amarse a sí mismo tiene a la vez que conocerse. De esta forma tenemos la tercera realidad: el conocimiento. De esta forma la procesión del Hijo va a ser comparada con la palabra interna en el acto del conocimiento (unión Hijo y Logos), así como la procesión del Espíritu Santo va a ser comparada con el «éxtasis» o el estar fuera de sí del amor. Siguiendo la tradición patrística, al Hijo se le aplicará el título de Palabra y Sabiduría del Padre y al Espíritu el título de Don, en cuanto que es el fruto y la expresión de la salida de sí; y el vínculo que une al Padre y al Hijo (Amor)[26]. Para Agustín el Dios trinitario es auto-posesión cognoscente en la expresión del verbo interno y del amor[27].

La analogía de Agustín nos puede gustar más o menos, convencer o no, pero es plenamente legítima. Esta explicación no tiene nada que ver con ningún tipo de racionalismo, ni sabelianismo, ni idealismo. En realidad no se trata de una explicación de la Trinidad, sino de una iluminación desde la experiencia humana. En este sentido me parece exagerada tanto la acusación de Karl Barth, quien considera que la única *vestigia tri-*

[24] SAN IRENEO, *Adv. haer.* V, 2: «En los tiempos pasados se decía del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera fácilmente la semejanza. Pero al hacerse carne el *Logos* de Dios, verificó ambas cosas: demostró la verdad de la imagen, haciéndose en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la semejanza, asemejando juntamente el hombre al Padre invisible por medio del Padre visible»; TERTULIANO, *De res. mort.* 6, 3: «En lo que se expresaba en el fango, se pensaba en Cristo que debía hacerse hombre».

[25] Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica,* o.c., 65-68.

[26] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 317.

[27] K. RAHNER, «Trinidad», en *Sacramentum Mundi,* VI (Herder, Barcelona 1986) 747.

nitatis se encuentra en el dinamismo de la Palabra de Dios revelada, pero no en el hombre ni en ninguna realidad creada[28], como la de Karl Rahner, quien piensa que está excesivamente separada de la *historia salutis* y al final no puede mostrar aquello que pretende[29]. Quizá sea más acertada la valoración y profundización que ha realizado el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar desde una comprensión de conocimiento humano desde la dialéctica de la intersubjetividad, tal como este es percibido dentro de la psicología y antropología filosófica actuales:

> La *imago trinitatis* no se contempla primero en el alma individual, sino en la interpersonalidad. Aquí se pone de manifiesto que las criaturas son realmente creadas en el Hijo (Jn 1,3; Col 1,17; cf. 1 Cor 1,8). Como él, ellas son primeramente receptoras. El hombre que se dirige al niño por primera vez no cabe duda que representa al Padre; ahora bien, puesto ,que él mismo es uno que se sabe receptor, no puede ser sino referencia al Padre. El intercambio de interpelación y respuesta, la unión del amor y del conocimiento recíproco, que plenifica y confirma a las dos personas, es una parábola del Espíritu Santo. Si se contempla todo esto en su conjunto, entonces el acto del conocimiento (agustiniano) es el impulso inmediato hacia el Dios absoluto y trinitario[30].

3. La síntesis escolástica

La teología escolástica ha seguido fundamentalmente las ideas y el esquema fundamental de la teología trinitaria agustiniana. Boecio, Anselmo, Gilberto de Poitiers, Abelardo, Ricardo de San Víctor, Buenaventura, Tomás de Aquino realizan su teología trinitaria desde la influencia y la fascinación por la obra de Agustín. Es evidente que la teología escolástica da un paso más allá en lo que significa el proceso de formalización del lenguaje y claridad estructuradora del tratado. No obstante, todos ellos se encuentran bajo el *paradigma agustiniano.* También Tomás de Aquino, aun cuando la obra del teólogo dominico vaya mucho más allá de la teología trinitaria desarrollada por el obispo de Hipona. Quizá pueda ser discutible situar la teología de Tomás de Aquino en la misma perspectiva de la teología trinitaria de Agustín. Los dos teólogos tienen consistencia suficiente para ser estudiados por separado y con un proyecto propio y distinto. Sin embargo, en cuanto a comprensión sistemática de la Trinidad, Tomás está dentro de lo que hemos llamado la analogía del dinamismo del conocimiento y del amor humanos. Es evidente que su teología trinitaria no puede ser reducida a esta imagen para pensar el ser de Dios y su dinamismo interno. Su teología es mucho más rica y plural, como ha mostrado perfectamente Gilles Emery; no obstante, la línea de fondo es la misma que la teología agustiniana. Tomás de Aquino desarrolla, profundiza y perfecciona desde muchos puntos de vista la teología trinitaria

[28] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik,* I,1§ 8, o.c., 353.

[29] K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe,* o.c., 168s.

[30] H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* o.c. III, 420, n.19. Sobre la teología trinitaria de Agustín, cf. ÍD., *Teológica,* o.c. II, 41-46.

de Agustín, pero, no obstante, creo que esto lo realiza y desarrolla dentro de este horizonte agustiniano. En el caso de la teología de Buenaventura es todavía más claro. La analogía creacional-antropológica de Agustín es ampliada y profundizada por Buenaventura en la contemplación de toda la realidad creada y el itinerario del hombre en su camino hacia Dios.

a) *Tomás de Aquino*

— *Mysterium Trinitatis*

Para Tomás de Aquino la teología trinitaria está en el centro de la teología; más aún, nuestro teólogo afirmará que «el conocimiento de la Trinidad es el fruto y el fin de toda nuestra vida»[31]. La expresión preferida que usa el Aquinate para hablar del tratado *De Trinitate* es ante todo *Mysterium Trinitatis,* entendiendo por misterio la revelación de Dios y de su plan de la creación y la salvación realizado a través de la encarnación del Hijo y la divinización del Espíritu. Es decir, en la misma línea de la teología de la carta a los Efesios y la comprensión de *mysterion* en el NT. No estamos, por lo tanto, ante una teología racional y esencialista, ni puramente formal, que se conforma con perfilar exactamente el uso y el significado del lenguaje aplicado a Dios. La teología trinitaria de Tomás tiene un fundamento bíblico y una finalidad soteriológica, que se expresa sobre todo en los comentarios bíblicos, especialmente en el comentario al evangelio de Juan y aquellos textos bíblicos en los que se pone de relieve de una forma más fácil la fe trinitaria como Mt 28,19; 1 Cor, 2,10; 2 Cor 13,13; Rom 8,26. Tomás de Aquino sabe y afirma que nuestra forma de acceder a la Trinidad es su revelación en la economía salvífica. Solo podemos acceder a Dios como *Mysterium Trinitatis* porque él se ha revelado en la historia mediante la encarnación del Hijo y la divinización del Espíritu. Esta forma de entender la exposición de la fe trinitaria es seguida por Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles* y, como ya hemos dicho, en el desarrollo de los comentarios a la Escritura.

No obstante, cuando en la *Summa Theologica* exponga la inteligencia teológica de este misterio, cambia su punto de partida y su forma de presentación. ¿Cuál es la razón? ¿Hay un cambio en la forma de comprender el misterio de la Trinidad que le aleja de la gran tradición cristiana? No parece que sea así. Su razón es metodológica, más que de contenido. Siguiendo la perspectiva clásica de los Padres, Tomás distingue entre lo que podríamos llamar la realidad primera, la divinidad del Hijo y del Espíritu, y la realidad segunda, la afirmación de nuestra salvación. Mientras que en los comentarios bíblicos Tomás explica la realidad primera a partir de la realidad segunda, es decir, la doctrina trinitaria desde la afirmación de nuestra salvación, las obras de síntesis, entre las que está la *Suma de Teología,* explican la realidad segunda a partir de la realidad primera. Verdad de la salvación *(pro nobis)* y doctrina trinitaria *(in se)* están estrechamente relacionadas y no se pueden separar. Para comprender la

[31] TOMÁS DE AQUINO, *I Sent*, d.2.

doctrina trinitaria de Tomás hay que ver su fundamento bíblico y patrístico, así como la relación entre Trinidad y salvación.

— *Ordo disciplinae*

El *ordo disciplinae* de la *Suma* lo explica santo Tomás en el prólogo: «Nuestro tratado de Dios se dividirá en tres partes. Consideramos en la primera lo que atañe a la esencia divina (q.2-26); en la segunda, lo que se refiere a la distinción de las personas (q.27-43); y en la tercera, lo relativo a la procesión de las criaturas que proviene de Dios (q.44-119)» *(STh* I, q.2). Para la exposición teológica del misterio trinitario, el Aquinate distingue entre Dios en su ser inmanente *(STh* I, 2-43) y Dios en su obrar creador y salvador *(STh* I, 44ss). Nos hacemos dos preguntas sencillas para comprender mejor su opción: ¿Por qué distingue estas dos dimensiones del único Dios? ¿Por qué antepone el tratamiento de Dios en sí al Dios para nosotros?

Ya hemos visto que Tomás distingue para enseñar mejor la doctrina trinitaria. La *Suma* es un instrumento de enseñanza para los alumnos, intentando poner orden, método y clarificación en un momento donde la suma de materiales impedía una correcta enseñanza. Tomás busca el orden, la sobriedad y la objetividad en el tratamiento de las cuestiones. Se trata de distinguir para unir. No porque de hecho ambas perspectivas puedan ser separadas. Sabemos del Dios en sí desde el Dios que se ha revelado para nosotros. No hay otro Dios, ni otro camino para conocerle. Y, en segundo lugar, antepone la Trinidad inmanente sobre la económica para distinguir claramente entre la acción de Dios dentro de sí y la acción de Dios hacia fuera. O, dicho de otra forma, la generación del Hijo y la espiración del Espíritu son la condición de posibilidad de la acción de Dios en la creación. Frente al arrianismo y al sabelianismo (las dos visiones deficientes del misterio trinitario para Tomás), que comprenden la generación del Hijo y procesión del Espíritu como acciones de Dios en el mundo, Tomás quiere mostrar que son acciones inmanentes que se cumplen en Dios mismo y que a su vez son el fundamento para comprender las acciones de Dios hacia fuera de sí en la creación[32].

— La persona en el centro

Desde esta división primera y fundamental, el plano interno del tratado *De Trinitate* se articula en el estudio de las procesiones (q.27) entendidas y explicadas por medio de la analogía del conocimiento y amor del ser humano en la misma línea abierta por Agustín; las relaciones de origen que siguen a las procesiones y que constituyen a las personas (q.28); finalmente, las personas divinas consideradas absolutamente o consideradas relativamente por comparación (q.29-43). El orden de exposición no es

[32] Cf. G. Emery, *La teología trinitaria de Tomás de Aquino,* o.c., 65-68.

económico-salvífico, sino que Tomás sigue más bien su conexión conceptual en la inteligencia especulativa de la fe, no en la forma como la Trinidad se revela en la historia, como los hombres accedemos a su conocimiento o nos dirigimos a ella en oración litúrgica o adoración personal. Tomás presupone de alguna forma que quien se acerca a este estudio de esta determinada forma tiene un conocimiento previo de la revelación bíblica, de la tradición cristiana y de la experiencia litúrgica. No obstante, una cosa llama poderosamente la atención. La teología trinitaria de Tomás expuesta en la *Suma de Teología* tiene en el centro las personas divinas. Su teología trinitaria está fundada en el concepto de persona. El estudio de las personas constituye la parte principal del tratado. Después de estudiar la noción de persona, el significado de esta palabra, el sentido de la pluralidad y nuestro conocimiento de las personas (q.29-32), estudia cada una de ellas por separado (q.33-38), en sus nociones o notas distintivas (innascibilidad y paternidad, filiación y espiración activa, procesión y espiración pasiva) y en sus nombres propios (Padre, Ingénito, Principio sin principio; Hijo, Verbo, Imagen; Espíritu, Amor, Don). Finalmente estudia las comparaciones de las personas (q.39-43) con la esencia, las propiedades, los actos nocionales de generación y espiración o las relaciones entre las personas dentro de la Trinidad inmanente *(perijóresis)* o en su manifestación en la historia de la salvación (misiones). Es significativo que esta presentación termine con el estudio de las misiones, es decir, de las relaciones de las personas divinas con la historia de la salvación. Vuelve a expresar así el teólogo la conexión que existe entre la Trinidad económica y la inmanente, mostrando que la afirmación de Dios en sí mismo no puede ser separada de su significación para nosotros, y viceversa[33].

b) *Buenaventura*

Buenaventura es un caso especial. Él no escribió una suma de Teología donde nos ofreciera la síntesis intelectual de su pensamiento trinitario. Tampoco ha tenido una influencia decisiva en la teología trinitaria especulativa, sino que ha sido más determinante en la teología mística. Su teología y espiritualidad está marcada por una fuerte impronta platónica y aristotélica. Aunque lo que le distingue de Agustín, Anselmo, Bernardo y Tomás es su *misticismo franciscano:* «Con el evento [de la estigmatización de Francisco en el monte Alvernia] definimos el centro vivo y coordinador del mundo espiritual de Buenaventura, que sobrepasa inmensamente la obra de una urdimbre hábil y virtuosa de todos los hilos de la tradición. Su mundo es franciscano y franciscana es su teología»[34]. El Cristo de Francisco es el elemento distintivo de la teología bonaventuriana dentro de la tradición platónico-agustiniana. El pensador franciscano muestra una profunda veneración por Francisco

[33] Ibíd., 77s.
[34] H. U. VON BALTHASAR, «Buenaventura», en *Gloria.* II: *Estilos eclesiásticos* (Madrid 1986) 258.

de Asís. Su aportación a la teología trinitaria dentro de este paradigma agustiniano ha sido explotar el carácter analógico de la creación en su capacidad de remitir al Dios trinitario. Dios se ha expresado totalmente en su Hijo mediante la generación eterna; y esta expresión interna de Dios es la condición de posibilidad de su expresión *ad extra* en la creación e historia de la salvación. Toda la realidad encuentra en la Trinidad su arquetipo y su modelo.

— Entre la especulación teológica
y la mística evangélica franciscana

Su teología trinitaria está repartida en dos bloques: su obra universitaria, entre la que destaca el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, con una fuerte influencia del pensamiento escolástico y aristotélico; y un pequeño opúsculo en forma de cuestión discutida con el título *De mysterio trinitatis*[35]. Y las obras con una impronta más mística. La primera, el *Breviloquium,* todavía a medio camino entre la síntesis escolástica y la experiencia espiritual. El esquema de la obra es sencillo: «Porque la teología habla de Dios y del primer principio, en cuanto que como ciencia y doctrina profundísima, reconduce todo a Dios, principio primero y supremo, dando razón de todas las cosas contenidas en este opúsculo o breve escrito, me he esforzado en asumir como criterio el primer principio, para hacer ver que la verdad de la Sagrada Escritura es *de* Dios, es *sobre* Dios, es según Dios y para Dios, por que esta ciencia aparezca única, ordenada y a buen criterio llamada teología»[36]. Así, la Trinidad aparece como origen y fin de toda la historia de la salvación. La segunda es la conocida como *Itinerarium mentis in Deum,* que marca de forma fehaciente el comienzo de esta nueva etapa *evangélica y franciscana,* más experiencial, mística y apofática, marcada por Francisco, Agustín y Dionisio Areopagita. Más que una obra teológica especulativa es un *discurso del método para alcanzar a Dios en la contemplación.* Se inscribe en la gran tradición cristiana como Gregorio de Nisa o Dionisio Areopagita. Para iniciar el camino, es necesario comenzar con un acto de fe. Desde su experiencia franciscana le permite tomar como punto de partida la presencia de Dios en el corazón humano y su legibilidad en la creación. Su comprensión filosófica le ayudará a ascender de las huellas e imágenes de Dios en la creación, a Dios mismo. El teólogo asume el paso del filósofo para conducir su espíritu al corazón del misterio trinitario. Ahora bien, el paso a la verdadera paz solo se alcanza a través de una ascesis y una ascensión que solo realizamos a través de Cristo crucificado, centro del universo y único mediador entre Dios y los hombres.

[35] G. Emery, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses precurseurs Albert le Grand et Bonaventure* (París 1995); W. Bieierwaltes, «Gutheit als Grund der Trinität in Dyonisius und Buenaventura», en Íd, *Platonismus im Christianismus* (Fráncfort M. 2001) 85-99; R. Wozniak, *Primitas et Plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de Buenaventura* (EUNSA, Pamplona 2003).

[36] San Buenaventura, *Breviloquium* I, 1.

— La Trinidad, arquetipo del universo

La teología de Buenaventura destaca por su vigorosa visión trinitaria y su fuerte concentración cristológica. Para Buenaventura, *la Trinidad es el arquetipo del universo*. El sujeto[37] de la teología hacia el cual todo puede ser reconducido como su primer principio y fuente es Dios mismo[38]. Dios comprendido como primer principio, pero no tanto desde un punto de vista filosófico, sino como fuente y origen de la historia de la salvación, es decir, manifestado en la historia salvífica como Padre, Hijo y Espíritu. En el inicio del *Itinerarium* se muestra bien esta centralidad trinitaria de la teología de Buenaventura: «Comienzo por invocar al primer principio, al eterno Padre, de quien proceden todas las iluminaciones como del *Padre de las luces*». En este sentido, podemos afirmar que toda la teología de Buenaventura es una meditación sobre el misterio trinitario de Dios, que solo puede ser conocido mediante la revelación. Asumida esta verdad fundamental y tradicional, la teología de Buenaventura es muy atrevida para descubrir en la estructura de la realidad creada la expresión del ser mismo de Dios, del Dios Padre que se expresa enteramente en su Palabra y se da en el Espíritu. El ser trinitario de Dios es el fundamento de su expresión en el mundo.

Dios Padre se expresa totalmente en su Hijo, y este, en cuanto expresión del Padre, es simultáneamente expresión en general: *ad intra,* en la procesión del Espíritu, y *ad extra,* de toda la realidad creada. De ahí se deriva que el Hijo sea el centro de la vida trinitaria de Dios en la relación entre el Padre y el Espíritu y el centro de todas las cosas. Para pensar la relación entre la Trinidad y la creación, Buenaventura asume el pensamiento de la teología patrística griega frente a la tradición medieval latina fundada en Agustín. Dios procede con relación al exterior según su modo de ser, es decir, como ser trinitario. Todas las obras de la economía son comunes a las personas divinas, pero expresan a su vez las posiciones y las propiedades de cada una de ellas. La posición y propiedad del Hijo en cuanto expresión de Dios y del Espíritu como donación de Dios se mantienen respecto al exterior como son en el interior (desde esta afirmación, Rahner formulará el famoso axioma fundamental de la teología trinitaria). La fundación del acto creador se basa en el acto de la generación intradivina. Evitando el subordinacionismo de los Padres pre-nicenos que vieron la generación del Logos en función de la creación del mundo como acto de la voluntad del Padre, Buenaventura fundamenta el acto creador

[37] Sujeto en la teología medieval es lo que nosotros entendemos por objeto de una ciencia. No obstante, hay una importante diferencia. El sujeto, a diferencia del objeto, está más allá de los conceptos o representaciones que produce nuestro intelecto para que ese sujeto se haga presente a nuestro conocimiento. De tal forma que hay que distinguir entre el concepto (objeto) y la realidad que se conoce a través del concepto o representaciones (sujeto). Dicho de otro modo, el objeto es la mediación entre el sujeto en cuanto objeto de conocimiento y el sujeto en cuanto sujeto que conoce. Esto tiene una gran importancia para la teología. Cuando Tomás de Aquino afirme que la fe no termina en la formulación, sino en la realidad, tiene detrás esta diferencia. Es una postura discreta y apofática respecto a la realidad de Dios. Pero no podemos caer en la tentación inversa de que toda categoría teológica es una conceptualización que no dice nada de la realidad que representa.

[38] SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.*, proemio q.1: «Subiectum ad quod omnia reducuntur ut ad principium, est ipse Deus».

en el acto de la generación. Pero mientras la creación *ad extra* es libre y gratuita, el segundo se produce dentro del ser de Dios donde libertad y necesidad se identifican. Esto significa que si el Padre ha expresado realmente en el Hijo todo su ser y todo su poder, todo lo que es posible a Dios y todo lo que ocurre realizado por Dios fuera de Dios es posible y es realizado en el Hijo y por el Hijo. El Hijo es arquetipo, idea, ejemplar de todas las cosas que hay fuera de Dios, no porque sea sustancia absoluta, sino por ser expresión absoluta. El Hijo, en cuanto, expresión intradivina, condiciona, acompaña y guía la autoexpresión de Dios en el mundo[39].

4. Valoración

Aunque la teología actual prácticamente ha abandonado el *ordo disciplinae* de Tomás de Aquino y la *analogia creationis* de Buenaventura favoreciendo un acceso a la teología trinitaria desde la perspectiva histórico salvífica, la explicación agustiniano-tomista de las relaciones trinitarias y de las personas divinas sigue estando vigente, así como la capacidad que tiene la realidad humana de conducirnos al misterio trinitario de Dios, fin y meta de la vida humana, tal y como había comprendido Buenaventura. El horizonte de comprensión ha cambiado, así como algunos aspectos del método teológico, especialmente en el uso y alcance de la Escritura como base y fundamento de la teología dogmática y la base filosófica desde la que Agustín, Tomás y Buenaventura elaboraron sus síntesis sobre teología trinitaria. Pero sus grandes intuiciones para pensar el ser de Dios desde las categorías clásicas, así como la verdad de poner en relación a Dios trinitario y la creación, siguen siendo válidas. No como punto de partida, pero sí como ilustración dentro de la reflexión sistemática del Tratado. Así, podemos comprobar en los manuales actuales que sin necesidad de adquirir una estructura y perspectiva neoescolástica, sino que poseyendo una fuerte impronta bíblico y patrística, la explicación concreta de las categorías principales en las que se ha vertido la teología trinitaria sigue estando en gran medida vinculada a este paradigma agustiniano-tomista[40].

II. TRINIDAD Y AMOR

«Si ves el amor, ves la Trinidad»[41]. De esta manera se expresaba ya Agustín en su obra sobre la Trinidad. Incluso se atrevía a dar el paso a comprender la trinidad de Dios desde la analogía del amor interpersonal: el amante, el amado y el amor mismo. Sin embargo, el obispo de Hipona sintió un cierto vértigo hacia esta imagen, porque, a su juicio, la acción descrita no quedaba dentro del sujeto y podía inducir a un error en la comprensión de la unidad de Dios, a una cierta comprensión triteísta

[39] Cf. H. U. von Balthasar, «Buenaventura», a.c., 282-297.

[40] Cf. F. Ferrara, *El misterio de Dios. Paradojas y correspondencias* (Sígueme, Salamanca 2005); L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 329-547; Cf. capítulo XIII.

[41] San Agustín, *De Trinitate* VIII, 8,12.

del misterio trinitario. Unos siglos más tarde, un teólogo de la llamada *Escuela de San Víctor* convertirá esta imagen en el centro de comprensión de su teología trinitaria. En 1108 en la margen izquierda del Sena ante las murallas de la ciudad de París es fundada una comunidad de canónicos regulares. Escogen como su patrono a san Víctor, oficial del ejército romano y mártir en el siglo III bajo el emperador Maximiano en la visita de este último a la ciudad de Marsella. Pronto esta nueva fundación va a ser protegida por la corona y va a contribuir a la reforma de la Iglesia. Se convertirá en una comunidad floreciente y pujante, llena de vida espiritual que aportará grandes intelectuales a Europa a lo largo del siglo XII. Da comienzo una nueva escuela teológica, llamada *Escuela de San Víctor,* que va a aportar una nueva perspectiva teológica respecto a la fuerte racionalización de la teología realizada por teólogos como Abelardo. Esta escuela se sitúa como un intento de mediación entre la nueva corriente de la escuela de Chartres y posteriormente la de París, por un lado, y la clásica de Laon, por otro. Tiene en san Agustín la forma de vida y de fe. Esta escuela vuelve a aportar a la teología una fuerte y acentuada perspectiva histórico-salvífica; se encuentra a medio camino entre la tendencia tradicional de la escuela de Laon y la tendencia innovadora de la escuela de Chartres y de París. Algunos hablan de ella como el ejemplo de una *mística especulativa,* que ya desde otra perspectiva se desarrollará posteriormente en el siglo XIV en la mística alemana de M. Eckhart, Suso, Tauler, Ruysbroeck.

1. El «De Trinitate» de Ricardo de san Victor

No conocemos muchos datos de la biografía de Ricardo de San Victor. Probablemente nacido en la actual Escocia. Entra en el monasterio de San Víctor y es nombrado prior en 1162, donde muere en 1173. Sus obras pueden dividirse en tres secciones: las exegético-parenéticas, las filosófico-teológicas y las cartas. Las más importantes son las segundas, entre las que tenemos que mencionar las siguientes: *Tractatus de quattuor gradibus violentiae caritatis, Beniamin minor, Beniamin Maior, De Trinitate, Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii.* Ricardo de San Víctor es conocido fundamentalmente por su teología trinitaria. No sabemos la fecha exacta en la que escribió su obra *De Trinitate,* pero por la maestría en el estilo, el poder de su reflexión y la síntesis ofrecida, todo hace pensar que estemos ante una obra de madurez. Los especialistas suelen situarlo entre 1148 y 1162. La obra pertenece a la segunda mitad del siglo XII, cuando ya habían sido discutidas las obras de teología trinitaria de Gilberto Porretano y Pedro Abelardo. Las fuentes de su obra podemos encontrarlas en Gregorio Magno, a quien cita en la idea estructural de la alteridad necesaria en el amor; Boecio y su definición de persona, que critica y retoca sustancialmente; Dionisio Areopagita, de quien recibe la comprensión del ser de Dios como supraesencial, más allá de la esencia; Anselmo y su programa de la fe que busca comprender, así como la idea de las razones necesarias; Hugo de San Víctor y, sobre todos ellos, la influencia de la obra de Agustín. Con estas fuentes, Él es considerado

como un auténtico descubridor de nuevos caminos en la comprensión o iluminación del misterio del Dios trinitario[42].

a) *Presupuestos fundamentales*

En primer lugar, la obra de Ricardo toma como punto de partida el Símbolo de la Iglesia occidental de los siglos V-VI conocido como *Quicumque*. Un símbolo trinitario que le sirve como principio y fundamento del entero tratado *De Trinitate*, ya sea para el tratamiento de *De uno* (libros I-II) y el tratamiento del *Deo trino* (III-VI)[43]. Desde la confesión de fe trinitaria, Ricardo explica tanto la unidad como la Trinidad: «Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur». Partiendo de la fe confesada eclesialmente, el Tratado lo desarrolla desde la afirmación de la perfección de Dios uno y único que exige, por esta razón, la pluralidad de las personas. El Tratado pretende mostrar la compatibilidad de las personas divinas con la unidad de la sustancia. Cuestión que afronta desde una teología de las personas y desde el primado o valor absoluto del amor. Desde esta perspectiva, para Ricardo el dogma es luz y vida, es decir, el artículo de la fe es estímulo e impulso para pensar y para vivir. La fe empuja a la búsqueda, al conocimiento, que es a la vez razón filosófica y elevación mística. Para Ricardo, como para la teología medieval a partir de Anselmo, a la teología no le basta la repetición sin más de las autoridades (afirmaciones de la S. Escritura y los Padres), sino que hay que buscar la razón interna o la lógica profunda de una afirmación *(ratio)*. No para apresar el misterio de Dios, sino para elevarnos a la comunión con él. Aquí teología, filosofía y mística se entrecruzan.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que la reflexión de Ricardo es a la vez interna a la fe del creyente y rigurosa en su argumentación. Su obra *De Trinitate* es un esfuerzo realizado con todo el rigor posible para comprender el misterio de Dios en una estructura lógica inteligible a la razón humana. En el libro primero, siguiendo a Hugo de San Víctor[44], Ricardo habla de tres tipos de conocimiento[45]. Desde aquí

[42] G. SALET, «Introduction», a.c., 63-68; Cf. F. COURTH, «Trinität in der Scholastik», en *Handbuch der Dogmengeschichte*, II/1b (Friburgo 1985) 61-67; X. PIKAZA, «Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor»: *EstTrin* 6 (1972) 63-91; M. SCHNIERTSCHAUER, *Consummatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate* (Tubinga 1995); P. CACCIAPUOTI, *«Deus existentia amoris». Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Ricardo di San Vitore* (París-Turnhout 1997); M. MÜHLING-SCHLAPKOHL, *Gott ist Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott* (Marburgo 2000).

[43] Cf. G. SALET, «Introduction», a.c., 7-48.

[44] HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis* I,10,2. No obstante, se aleja un poco de la teología de Hugo, más afectiva y experimental, al orientarse hacia una teología más especulativa siguiendo la línea de Anselmo y de Abelardo.

[45] RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* I,1: «Si deseamos elevarnos —con la perspicacia de la inteligencia— hacia la ciencia de las realidades sublimes, vale la pena individuar los modos en los que normalmente realizamos el conocimiento. Si no me equivoco llegamos al conocimiento de tres formas. Un tipo de conocimiento proviene de la experiencia, otro de la inteligencia y otro lo poseemos con certeza mediante la fe».

podemos comprender su programa teológico dentro de la tradición anselmiana expresada en la afirmación conocida del *Proslogion* de la *fides quaerens intellectum*. Desde una confianza y valoración positiva de la razón humana, Ricardo tiende a buscar las *razones necesarias* que justifiquen la exigencia racional de la fe[46]. Estas razones necesarias no significan la demostración racionalista de la existencia de Dios, de su ser uno y trino, sino más bien la expresión de la evidencia originaria que se da en el hombre en su condición de criatura, el reflejo en la razón humana de la realidad de Dios, que el hombre ha de pensar en toda su hondura y radicalidad. Ricardo no busca razones que demuestren la existencia de Dios para adherirse después a él por medio de la fe. Se trata más bien de que «con un argumento evidente, confirmamos aquello a lo que ya nos hemos adherido»[47]. Se trata de razones convincentes que otorguen una certeza razonable dentro de la fe:

> Al conocimiento de esta realidad, a propósito de la cual se ha dicho que *Si no creéis no comprenderéis,* es necesario acceder mediante la fe. Sin embargo, no nos debemos detener inmediatamente, sino que es necesario continuar solícitamente hacia una comprensión cada vez más íntima y profunda, perseverando con todo el empeño y con la máxima atención en el intento de progresar día a día en la inteligencia de aquella verdad que poseemos por la fe. El pleno conocimiento y la plena inteligencia de esta verdad se obtiene en la vida eterna[48].

En tercer lugar, la teología trinitaria de Ricardo presupone una teología de la creación (Rom 1,21) y una antropología icónica (Gén 1,26) como lugar de manifestación y revelación de Dios. Toda la creación es un espejo donde podemos ver reflejada la gloria de Dios; toda ella es signo y vestigio de su presencia. Desde esta perspectiva, Ricardo elabora un argumento estético que partiendo del orden y de la belleza del mundo le permite remontarse al Creador. *Omnia disce,* afirmaba el gran teólogo de esta escuela, Hugo de San Víctor, recogiendo a su vez la expresión agustiniana *intellectum valde ama*. Pues desde esta convicción de que todo nos habla de Dios y en todo lugar podemos mirar para aprender y avanzar en el conocimiento de Dios, Ricardo realiza su tratado. No obstante, no hay una aplicación directa de la realidad creada a la realidad divina. Para evitar el posible antropomorfismo, Ricardo recurre a la *translatio* de lo humano a lo divino, es decir, a la analogía, en la forma de aplicar a Dios atributos o nombres que proceden de la experiencia humana. En el centro de esta experiencia humana está el amor. Para Ricardo la caridad es el valor absoluto, es el axioma funda-

[46] ÍD., *De Trinitate* I,4: «Por tanto, en este libro nuestra intención es alcanzar aquello que consideramos razones no solo verosímiles, sino también vinculantes, convalidando las enseñanzas de nuestra fe con el esclarecimiento y la explicación de la verdad. Estoy persuadido que al final de la explicación de cualquier realidad necesaria existen argumentos no solo plausibles, sino necesarios [...] Parece absolutamente imposible que todo aquello que es necesario no tenga una razón necesaria».

[47] ÍD., *De Trinitate* I,6.

[48] Ibíd. I,3.

mental de toda su obra, como una intuición primera que está en la base de la comprensión de la pluralidad de las personas (Trinidad) como de la unidad divina. El amor comprendido como don y comunicación es la base para comprender las diferencias entre las procesiones divinas de la originalidad o propiedades de las personas y da razón más profunda de la unidad divina[49].

b) *Estructura y contenido esencial*

Su obra está estructurada en seis libros, precedidos de un prólogo, donde Ricardo expresa que su punto de partida es la fe[50]. Nos avisa ya el autor que su obra, más que una búsqueda racional, consiste en una *elevación* de un corazón inflamado en amor desde el ejercicio concreto de la existencia cristiana desde las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad[51]. Para Ricardo, amar es conocer *(ubi amor, ubi oculus)*[52].

En el primer libro trata sobre *La sustancia divina* y se inicia con la aclaración del sujeto (en sentido escolástico) y del método de la obra. Después de analizar los tres tipos de conocimiento y de exponer su método teológico inscrito en la *fe que busca comprender* y las *razones necesarias anselmianas*, Ricardo afronta la cuestión de la existencia de Dios desde una interpretación del argumento anselmiano. En primer lugar, Ricardo se refiere a tres modos posibles de existencia: quien existe eternamente y desde sí mismo; quien existe sin ser eterno ni existe desde sí mismo; y quien existe siendo eterno pero no desde sí mismo (I,6). A partir de la existencia del ser que no es eterno y que no existe por sí mismo (experiencia de la contingencia), Ricardo concluye la existencia de un ser que es desde él mismo y a la vez eterno. Si no es así, nada existiría (I,7-8). Desde nuestra experiencia de seres contingentes, afirmamos la existencia de un ser supremo, más allá de la cual no podemos pensar que exista otra más grande y mejor (I,10-11), un ser único y absolutamente perfecto (I,12-25). Las razones necesarias sobre la existencia de Dios nacen de la experiencia humana. Una experiencia paradójica entre la contingencia de la realidad humana y el exceso de la realidad de Dios.

En el libro segundo estudia los atributos divinos: Dios es increado, eterno e inmenso. Unos atributos divinos que son incomunicables en el sentido que pueda existir otro ser con las mismas propiedades (II,11-14). Hay un único Señor (II,14), un solo Dios todopoderoso que es el Bien supremo y la perfección total (II,15-18). La sustancia divina es una sustancia supersustancial que en sus paradojas se muestra incomprensible a la razón humana (II,20-24). Todos los atributos se concentran de nuevo en lo que ya dijo Ricardo en el libro I afirmando la existencia de un ser eterno y que existe por sí mismo (II,25).

[49] Ibíd. V,20;23.
[50] Cf. G. Salet, «Introduction», a.c., 13-24.
[51] Ricardo de San Victor, *De Trinitate* III, 1.
[52] Íd., *Benjamin minor* 13.

El libro tercero versa sobre la pluralidad y la Trinidad en Dios. Ricardo trata de mostrar de una forma satisfactoria la unidad divina de las personas y la Trinidad. Partiendo de la centralidad del amor explica la pluralidad de las personas (III,1-5), su igualdad y unidad en la pluralidad (III,6-9); finalmente, la trinidad de las personas (III,11-25). El libro cuarto afronta las personas. En este libro realiza el análisis del término persona (IV,6-10), con un importante desarrollo del término «existencia» (IV,11-15) y su aplicación a Dios (IV,17-19) comparándola con las fórmulas trinitarias de los concilios clásicos como tres sustancias y una esencia, tres subsistencias y una sustancia, tres personas y una sustancia o esencia. En este libro recoge una de las famosas definiciones que realiza Boecio sobre el término persona, criticando esta definición (una sustancia individual de naturaleza racional) y aportando la suya propia (una existencia incomunicable de naturaleza divina). Finalmente, Ricardo realiza una comparación entre las personas divinas y las personas creadas (IV,24-25).

El libro quinto estudia las procesiones. Una vez demostrada la unidad de la sustancia divina, la pluralidad de las personas, la compatibilidad entre unidad y trinidad, Ricardo estudia los orígenes de cada persona (V,1). Solo una persona tiene el ser por ella y desde ella misma, es el principio sin principio, fuente de toda esencia, existencia y persona. Esta primera existencia es incomunicable (V,2-4). Otras dos personas poseen la misma forma de existencia eterna, pero no desde sí mismas (V,5). Para distinguir estas dos personas recurre a la analogía humana del amor (V,6): una procede de forma inmediata (V,7) y otra de forma mediada, pues la perfección de la caridad y del amor pide que sea consumada en un tercero (V,8). Más adelante desecha la posibilidad de una cuaternidad, pues rompería la armonía y perfección del amor (V,14-15).

El libro sexto estudia los nombres de las personas, distinguiendo las procesiones divinas de las analogías con las procesiones y acciones humanas (VI,1). La paternidad y la filiación (VI,2-5), la diferencia de las procesiones de la segunda y la tercera persona. El Espíritu Santo es llamado «don» de Dios como don dado al hombre como amor y lo asimila a su propiedad personal (VI,14). Posteriormente, Ricardo atribuye a cada uno de los nombres propios y de las personas: al Padre el poder, al Hijo la sabiduría y al Espíritu la bondad (VI,16-19). Finalmente termina afirmando que solo el Hijo es la imagen y figura del Padre (VI,19-25).

2. Aportaciones decisivas a la teología trinitaria

a) *Dios es amor*

La mayor novedad de la teología trinitaria de Ricardo es que pone en el centro de su reflexión teológica la afirmación de 1 Jn 4,8.16: «Dios es amor», inaugurando, de alguna forma, lo que después será llamado el modelo social trinitario. Ya Máximo el Confesor había interpretado este versículo en un sentido ontológico referido al ser mismo de Dios al com-

prender la esencia de Dios como amor, y no simplemente como una propiedad de su ser o de su actuar[53]. Esta línea de interpretación es llevada a su cumbre por Ricardo de San Víctor[54].

Ricardo es ante todo un exegeta y un intérprete de la Escritura. Lo que afirma es que Dios es amor en su estructura trinitaria. Para Ricardo si Dios es el Bien en su máxima plenitud y consumación, también ha de ser la plenitud y consumación del Amor. Un amor que solo puede ser entendido desde una realidad dialógica y finalmente trinitaria. Es decir, para el canónigo regular agustino, el amor a sí mismo no es la figura plena del amor. Esta se alcanza solo en la relación con un tú, citando la expresión de san Gregorio Magno: «No puede haber caridad entre menos de dos». Por esta razón, el amor divino exige que haya dos personas divinas para que pueda ser considerado amor en plenitud: «La plenitud del amor solo existe cuando hay más personas en Dios»[55]. Pero todavía tenemos que añadir que para la comprensión del amor de Ricardo, este amor en alteridad recíproca no es la forma de la plenitud del amor. Es necesario un tercero que es amado en la comunión y donde la inclinación de ambos late al unísono en la llama de amor por el tercero[56]. Solo en un tercero comprendido como el *condilectus* (amor conjunto) se alcanza la consumación del amor *(consummatio caritatis)*.

b) *Reinterpretación del concepto de persona*

¿Cómo explica nuestro autor la lógica y dialéctica del amor en la vida intradivina? En primer lugar, para no caer en un triteísmo tiene que trasformar el concepto de persona transmitido por la tradición proveniente de Boecio «*persona est rationalis naturae individua substantia*». Según la lógica del amor, si se aplica esta definición de persona se corre el riesgo de afirmar tres dioses: tres sustancias. Es imposible trasponer esta definición de persona al misterio trinitario, ya que más bien se refiere a la esencia de Dios *(individua substantia)*. En esta definición se subraya el aspecto incomunicable, único e inmediato de la persona. Pero más aún, en realidad no es una definición de persona, ya que en ella se señala más bien hacia el qué *(quid)* de una realidad, propio de la sustancia, y no tanto hacia al quién *(quis)*, propio de la persona. Por esta distinción entre persona y sustancia, Ricardo modificó el concepto de persona de Boecio introduciendo el concepto de existencia: «persona est rationalis naturae individua existentia» (IV,23). Este concepto tiene la ventaja de expresar el aspecto singular, único, incomunicable del ser personal, pero a la vez expresa claramente el aspecto de la relación de origen[57].

[53] Máximo el Confesor, cf. También S. Bernardo, *Libro sobre el amor de Dios*, [illegible] *Obras completas*, I (BAC, Madrid 1993) 351.

[54] Cf. M. Mühling-Schlakohl, *Gott ist Liebe* (Marburg 2000).

[55] Ricardo de S. Víctor, *De Trinitate* III,2.

[56] Ibíd. III,19.

[57] Ibíd. IV,23.

c) *La lógica del amor divino*

Ahora, desde esta comprensión de la persona individual y relacional, a la vez, puede comprender la lógica del amor intradivino. Para Ricardo la misma perfección de la sustancia divina exige la pluralidad de las personas. Pues esta perfección, que es a la vez plenitud de bondad, de felicidad y de gloria, no podría realizarse en la soledad (III,2-5). El amor aparece para Ricardo como valor absoluto. Este es don y comunicación y de ahí que desde el amor pueden ser comprendidas las diferencias entre las procesiones y la originalidad de las personas distintas, así como su unidad. El amor explica la propiedad de cada persona, pues cada persona es su amor o la forma como ama: «Para cada una de las tres su persona es su mismo amor»[58]. Así, el Padre es el origen sin origen del amor intradivino. Él es puro amor que se da. El Hijo es el amor que recibe y a la vez da y entrega. El Espíritu es el puro amor que solo recibe. El Padre es amor como pura donación; el Hijo es el amor como recepción y donación, y el Espíritu es el amor como pura recepción. Dios es caridad y «este amor se realiza de tres formas diferentes en Dios: el Padre como amor original y puramente gratuito; el Hijo como amor recibido que se expande, y el Espíritu como amor simplemente recibido. En este misterio de amor mutuo ha de afirmarse que todo es común a las personas, pues cada una entrega a las otras lo que tiene. Sin embargo, todas ellas son distintas: solo el Padre es puro donador (origen); solo el Espíritu es don simplemente recibido, y solo el Hijo está en el centro, como aquel que recibe y a la vez entrega»[59]. A él le debemos esta bella fórmula: «In Patre origo unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto completio trinitatis»[60].

3. Del amor a la comunión y al modelo social

Si la teología de Ricardo pasó casi inadvertida para la teología, debido a la influencia de la teología trinitaria agustiniano-tomista, en el último tercio del siglo XX ha adquirido un puesto central en las teologías contemporáneas que han querido comprender la Trinidad como comunión interpersonal. No obstante, hay que advertir dos cosas respecto a este concepto en el canónigo agustino, para no caer en «una modernización prematura del pensamiento de Ricardo»[61]. En primer lugar, que Ricardo no utiliza el concepto de relación más que en una excepción. No es, por lo tanto, un término que tenga un lugar central y destacado en la teología como lo es en la actualidad. Su influencia, por lo tanto, es más inspiradora que mimética. Y en segundo lugar, admitiendo que aun, sin usar el concepto de relación, Ricardo hubiera pasado de una concepción de la persona más ontológica a otra más relacional, no lo hace exactamente en el mismo

[58] F. COURTH, *Trinität in der Scholastik,* o.c., 67.

[59] X. PIKAZA, «La Trinidad como misterio de Dios», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.) *Introducción al cristianismo* (Caparrós, Madrid 1994) 257.

[60] RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De tribus appropiatis* (PL 196,992).

[61] G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin,* o.c., 137, n.2.

sentido en el que hoy es subrayada este dimensión de la relacionalidad, pues mientras Ricardo se refiere claramente a las relaciones de origen, hoy, precisamente los autores que subrayan esta misma perspectiva lo hacen para *superar* este tipo de comprensión «relacional-arqueológica» basada en las procesiones o relaciones de origen, por otra «relacional-comunional» basada en la relación pericorética de las personas divinas.

A pesar de esto, la teología trinitaria de Ricardo ha tenido en el llamado modelo social del siglo XX su mayor influencia en la teología actual. Autores como J. Moltmann, L. Boff y el propio Juan Pablo II se han remitido a este autor medieval para ilustrar su comprensión y explicación desde el amor interpersonal e incluso desde la imagen de la familia. Recogemos este texto de Leonardo Boff que ilustra bien esta perspectiva contemporánea dentro de la imagen del amor interpersonal para decir la Trinidad:

> Juan Pablo II, en su primer discurso a los obispos latinoamericanos en Puebla, dijo unas palabras de fundamental importancia para nuestra comprensión trinitaria de Dios: «Nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia. Pues lleva en sí mismo la paternidad, la filiación y la esencia de la familia que es el amor; este amor en la familia divina es el Espíritu Santo (Puebla 28 de enero de 1979)». La afirmación quizás más trascendental del cristianismo sea esta: en el principio no está la soledad del uno, sino la comunión de las tres personas eternas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; en el primer principio rige la comunión. Esta comunión constituye la esencia de Dios y a la vez la dinámica concreta de cada ser de la creación. Nada existe solamente en sí y para sí, todo se encuentra dentro de un juego de relaciones mediante las cuales todos los seres conviven, existen los unos con los otros, por los otros y en los otros. La Trinidad, que es la coexistencia y la convivencia del Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo, constituye la raíz y el prototipo de la comunión universal. Desgraciadamente se da una inmensa amnesia de la verdad trinitaria y de la realidad comunional[62].

Esta forma de entender la teología trinitaria de Ricardo en analogía con la familia o el modelo social ha sido subrayada en la actualidad por varias razones. En primer lugar, porque se parte de la convicción que tanto la esencia de Dios como de la familia es el *amor*[63]; y en segundo lugar, porque la familia representa una unidad social que muestra cómo es posible afirmar la unidad sin perjuicio de la *diversidad*, la pluralidad y la diferencia irreductible de las personas unidas en la comunión. Dos categorías muy queridas por la filosofía y la teología actuales.

El teólogo alemán Gisbert Greshake, en una de las últimas grandes obras de teología trinitaria, muestra también una cierta predilección por esta analogía, no tanto en la línea anterior o la de Ricardo de San Víctor. Para este autor, la imagen de la familia ayuda a comprender la mediación personal por la que cada persona es constituida en lo que es en relación y

[62] L. BOFF, «Trinidad», en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, I (Trotta, Madrid 1990) 513. La cita de Juan Pablo II se refiere a la *Homilía pronunciada durante la Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano en Puebla* (1979).

[63] Cf. 1 Jn 4,6.8 y GS 47 donde se afirma que la familia es una «comunidad de amor».

diferencia con las otras. Le interesa esta imagen porque pone de relieve la *comunión interpersonal* como principio fundamental para comprender a Dios. Además va más allá de una comprensión de las personas desde las relaciones de origen (procesiones), ya que cada persona es por la mediación de las otras personas:

> Esta analogía se hace aún más clara cuando se contempla la familia, en su entramado integral, como imagen de la Trinidad: en la familia, cada uno está mediado (no en el sentido biológico, sino espiritual y abarcador), en su papel específico y a pesar del mismo, por las otras personas: el padre es padre porque la madre y el hijo lo constituyen como tal; la madre es madre porque el padre y el hijo la «hacen» tal; el hijo es hijo porque y en la medida en que existen ambos padres. De hecho, pues, y como comenta Von Balthasar, la familia «sigue siendo», pese a todas las diferencias evidentes, la *imago Trinitatis* mas elocuente, inserta en la criatura[64].

4. Valoración

Como la analogía agustiniana, centrada en el dinamismo del conocimiento humano en su camino hacia Dios, esta también tiene su valor y sus límites. Es una categoría que subraya aspectos de la vida humana sobre los que la sociedad contemporánea es muy sensible: el amor, la comunión y la diversidad. La familia, además, es una parábola primordial que pertenece a todas las culturas y en este sentido es una categoría que facilita la inculturación del cristianismo y su mensaje sobre Dios en toda sociedad y cultura. Sin embargo, hay que advertir que esta analogía tiene un claro riesgo de triteísmo y una cierta dificultad para salvar la unidad de esencia en Dios. En algunas teologías se produce un exceso de concordismo al establecer una tríada Padre - Hijo - Espíritu = padre - hijo - madre, agotando así el misterio de Dios en la propia imagen y perdiendo el carácter profético y crítico que la Trinidad ha de tener para todo modelo social humano. A mi modo de ver, tendríamos que hacer un camino de ida y vuelta. Es cierto que la familia humana es una experiencia fundamental para poder columbrar el misterio insondable de la vida de Dios, pero esta semejanza nos manifiesta aún más la desemejanza. En la línea de lo que afirmó el IX Concilio de Toledo, desde Ef 4 es la paternidad de Dios la que es fuente de toda paternidad humana. La vida de Dios revelada en Cristo y donada en el Espíritu la que se convierte en el fundamento, modelo, paradigma de toda vida humana, de toda paternidad, de toda vida familiar y social.

III. TRINIDAD Y LENGUAJE

Unido al desarrollo de la teología trinitaria ha estado el problema del lenguaje teológico. La necesidad de decir con palabras cabales el misterio

[64] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, o.c., 323.

de Dios ha llevado al desarrollo complejo de la propia teología. No han faltado voces críticas que acusan a esta teología de haber encerrado en palabras finitas del lenguaje humano la realidad misteriosa e incomprensible del misterio de Dios. Uno de esos autores que siempre ha estado en el punto de mira de los críticos ha sido el teólogo Pedro Abelardo. Abelardo no es un racionalista que busca razones para creer, como si el teólogo quisiera reducir la fe a los límites de la razón (dialéctica y gramática), sino que con su teología ha intentado mostrar que los enunciados del dogma trinitario, que constituyen el centro y fundamento de la fe cristiana, no son contrarios a la razón, sino que hay analogías *(similitudo)* que nos permiten comprenderlos mejor en su lógica interna. Abelardo, en la línea de Anselmo, quiere *decir al Indecible*[65] y mostrar la *lógica de lo inefable*[66].

Abelardo situó la teología a la luz de la gramática y de la lógica, de la semántica y dialéctica, que irrumpen con fuerza en el siglo XII, pero sin vaciar el contenido teológico a la luz de estas ciencias humanas. Abelardo sería fiel a una de las máximas más repetidas de Gregorio Magno por los autores de la Edad Media: «Sería indigno plegar las palabras del oráculo celeste a las reglas de Donato». Dios está por encima de toda criatura, y por esta razón no puede encerrarse en los límites del lenguaje común[67]. El nudo del problema trinitario muestra cómo se da una divergencia y contradicción entre la fe cristiana en la trinidad de un Dios único y las reglas del lenguaje establecidas por la filosofía. Abelardo responderá a esta dificultad en dos tiempos. La yuxtaposición de estos dos elementos constituye el carácter paradójico de su teología[68]. El primero es el ya mencionado carácter incomprensible de Dios y su imposibilidad de encerrarlo en el lenguaje común; el segundo tiene que ver con su expresión *involucrum* mediante la que Abelardo expresa que las verdades profundas están siempre escondidas. Esto hace posible que el teólogo pueda buscar analogías realizando un desplazamiento semántico *(translatio)* mediante el cual el concepto no conserva su sentido propio y común, y así puede ser utilizado para designar otra cosa que excede su significado normal (trasposición, metáfora, analogía).

1. La teología del Bien supremo

La teología de Abelardo es ante todo una teología trinitaria, es teología del Bien supremo. Es muy significativo que una misma obra haya sido escrita tres veces sucesivamente. Hoy conocidas como el nombre de *Theologia I, Theologia II* y *Theologia III*. En las tres versiones sucesivas de su *Theologia*, Abelardo construye una estructura metodológica nueva

[65] Cf. P. ABELARDO, *Theologia summi Boni* III,3: «Nec illa unica maiestas communi ac publica locutione coerceatur; nec quod omnino incomprehensibile est atque ineffabile»

[66] Cf. P. GILBERT, *Dire l'ineffable. Lecture du «Monologion» de saint Anselme* (Lethielleux - Culture & Vérité, París-Namur 1984); F. PASTOR, *La lógica de lo inefable* (Univ. Gregoriana, Roma 1989).

[67] P. ABELARDO, *Theologia* I, 3.

[68] J. JOLIVET, *La théologie d'Abélard,* o.c., 33s.

para tratar el tema tradicional de la Trinidad. A Abelardo no le es suficiente la expresión objetiva de la fe de las formulaciones clásicas, ni la pura experiencia subjetiva de la tradición monástica. De la misma manera que sus contemporáneos, él explota ampliamente y se remite a las autoridades de los Padres, pero la presentación y articulación de estos textos la hace desde su propio deseo. Este deseo y objetivo es apologético. En estas tres obras, especialmente en las dos primeras realizadas desde el método de la *disputatio,* reúne y sistematiza las objeciones fundamentales que se esgrimen frente a la doctrina trinitaria, bien sea respecto a la unidad de Dios o a la trinidad de las personas. Si Agustín se había dirigido hacia la interioridad espiritual (analogía psicológica) y Anselmo hacia el análisis de la necesidad propia de la vida divina (analogía ontológica), Abelardo se separa de ambas perspectivas creando una obra apologética nueva desde lo que podíamos denominar una analogía dialéctica. En la obra de Abelardo hay una reducción de la teología a los enunciados examinados según las reglas del *Trivium*, que por un lado se resiste a quedar reducida al significado del lenguaje común y por otro a poder utilizar analogías que transfiriendo el sentido común de la palabra, nos puedan servir para expresar *la perfección del Bien supremo* en su *Omnipotencia, Sabiduría* y *Bondad*[69].

a) *Theologia I («Theologia summi boni»)*

En la *Historia calamitatum* Abelardo explica el sentido de esta obra sobre la unidad y la trinidad divina, también titulada *Theologia summi boni* (la perfección del Bien supremo) debido a los primeros conceptos que encontramos en el primer capítulo del primer libro[70]. En ella nos ofrece un claro testimonio de lo que Abelardo entiende por teología. «Me puse a discurrir acerca del fundamento mismo de nuestra fe mediante analogías propias de la razón humana, y a componer un tratado de teología *Sobre la unidad y Trinidad divina* para mis alumnos que me pedían razones humanas y filosóficas y me imploraban argumentos inteligibles más que verbalismos, afirmando ser superfluas las citas no seguidas de comprensión, y que no puede creerse lo que no se entiende primero»[71]. La obra está dividida en tres libros. En el primero explica el significado de los nombres Padre, Hijo y Espíritu en Dios, frente a la tesis de Roscelino, que desde sus tesis nominalistas explicaba la fe trinitaria desde una perspectiva triteísta. En el libro II destaca las objeciones que se le puede hacer a la fe católica sobre la unidad y trinidad de Dios, y ya prepara la solución en el análisis del sentido de algunos términos. En el libro III responde a las objeciones y desarrolla las indicaciones ofrecidas en el libro I. En su prólogo nos indica con suficiente claridad qué y cómo desarrolla su tratado:

[69] Cf. S. Bonanni, *Parlare della Trinità. Lettura della «Theologia Scholarium» di Abelardo,* o.c.
[70] Cf. P. Abelardo, *Theologia Summi boni,* o.c.
[71] P. Abelardo, *Historia calamitatum* IX.

Lo que contiene el primer libro de la siguiente obra: El primer libro contiene qué se entiende por la distinción de las tres personas en Dios y qué significa el nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo; el testimonio de los profetas y los filósofos sobre la Santa Trinidad y finalmente sobre el fundamento de que sean llamados la sabiduría de Dios «Palabra» y la bondad de Dios «Espíritu Santo». Sobre esta cuestión son señaladas también las afirmaciones de los filósofos que hablan del alma del mundo, que correctamente hablando se refiere al Espíritu Santo. *Lo que contiene el segundo:* El segundo libro propone una síntesis de fe sobre la unidad y la trinidad, las objeciones propuestas por los adversarios, cuántos modos de expresión aceptamos y comprendemos para decir «lo mismo» y «lo distinto» y cuantos modos de expresión aceptamos para decir «persona». *Lo que contiene el tercero:* El tercero contiene la soluciones dirigidas a los adversarios sobre el concepto de generación de la Palabra procedente del Padre, es decir, la Sabiduría del Poder; que desde la analogía podemos llamar al Padre potencia y al Hijo sabiduría. También trata de la procesión del Espíritu, y como Platón en relación con el alma del mundo —una forma de referirse al Espíritu Santo— afirmó que fue creada, es decir, que tiene un comienzo. Trata también sobre cómo todo hombre tiene una fe natural en la Trinidad[72].

b) *Theologia II (Theologia christiana)*

Unos años después de la publicación de esta obra, Abelardo compone otra nueva versión de su teología conocida con el título *Theologia christiana.* Una obra compuesta en cinco libros. Esta obra es mucho más extensa que la anterior, aun cuando el tema esencial desarrollado en la primera en torno a la teología trinitaria no cambia. La extensión se debe a las abundantes citas de textos bíblicos, de los Padres y de los filósofos. El libro V es quizá el más significativo y novedoso en esta obra. Después de haber explicado de nuevo la teología trinitaria de la distinción de las tres personas y la sustancia una y simple, Abelardo profundiza en la «perfección de este Bien supremo» y en las razones más verosímiles y convenientes para que sea comprendida mejor esta perfección. Notemos aquí cómo Abelardo prefiere la expresión *verisimilibus et honestissimis rationibus* a las *rationes necessariae* anselmiana, aunque el cambio de expresión no va dirigido tanto contra el maestro de Bec, sino contra los que él denomina pseudo-dialécticos. «Más adelante afirmará explícitamente que se apoya en las razones convenientes más que en las razones necesarias. Sus argumentaciones se fundan sobre el sentimiento moral de lo mejor, que alcanza más eficazmente las realidades divinas, y de forma más positiva que la dialéctica y las prácticas del lenguaje. Abelardo distingue la necesidad dialéctica de los argumentos por los cuales él refuta a los pseudo-dialécticos, y las consideraciones que no se atienen a la forma de los enunciados, sino que se esfuerzan por convenir al ámbito del valor supremo, en un espíritu, en realidad, platónico»[73]. La necesidad está del

[72] P. ABELARDO, *Theologia Summi boni*, I.
[73] J. JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, o.c., 55.

lado de la necesidad de las leyes del lenguaje y la dialéctica, mientras que las razones de conveniencia tienen que ver con un sujeto moral. En esta obra adquiere un lugar importante la discusión en torno a la relación entre la voluntad de Dios, su sabiduría y su bondad y el acontecer de todas las cosas. Uno de los problemas más difíciles de la teología de Abelardo y en general de toda la teología.

c) *Theologia III (Theologia scholarium)*

La última de las teologías de Abelardo se denomina *Theologia scholarium,* conocida habitualmente como *Introductio ad theologiam* al ser el título con el que figura en la *Patrologia Latina;* un título dado por André Duchesne en una edición de 1616. Una obra ligeramente más breve que la anterior. Dividida en tres libros, precedidos por un prefacio. En esta obra retoma el contenido fundamental expuesto en las dos obras anteriores. El libro I conserva la descripción abelardiana de la Trinidad: Poder, Sabiduría y Bondad, para referirse al Padre, Hijo y Espíritu. Cita los testimonios de los profetas y de los filósofos con el desarrollo del *anima mundi* platónica. En el libro II hace una apología de la dialéctica y de su uso en la teología, pues nos conduce, si no a la verdad, al menos a lo verosímil. Aquí analiza la paradoja de la trinidad de personas y la unidad de Dios, haciendo una reflexión sobre la insuficiencia del lenguaje humano para decir las realidades divinas. En el libro III, retoma el mismo programa del libro V de su *Theologia christiana* aunque de forma más simple. Las razones necesarias que habían sido utilizadas para la refutación de aquellos que niegan el dogma trinitario, se convierten aquí en razones de conveniencia *(honestae)*[74].

2. **Ideas principales**

a) *Una teología amplia y abierta*

Como ya hemos podido ver, la obra de Abelardo quiere mostrar que el dogma trinitario no es contrario ni contradictorio a la razón humana. Como todo teólogo cristiano, Abelardo parte de la fe de la Iglesia para no caer ni en el racionalismo ni en el fideísmo. Para Abelardo, la Trinidad es un dato revelado; ahora bien, la forma de comprensión de esta Trinidad ha variado a lo largo de la historia, hasta el punto que esa forma trinitaria de la revelación de Dios tiene su propia prehistoria, como son las profecías veterotestamentarias como en la filosofía clásica antigua. En este sentido la teología trinitaria de Abelardo es muy amplia y abierta, de cara a comprender la validez de la revelación de la Trinidad más allá de la revelación cristiana. Desde aquí tenemos que entender el uso que hace de la expresión *anima mundi* de Platón, como veremos más adelante.

[74] Cf. S. BONANNI, *Parlare della Trinità,* o.c

Junto a este interés que podríamos llamar auténticamente apologético, de diálogo amplio con el AT y la filosofía no-cristiana, su teología tiene un gran interés soteriológico en el sentido que intenta dar razón de la salvación universal de todos los hombres. Desde aquí habría que comprender su doctrina sobre el conocimiento de Dios desde la explicación de Rom 1,18. No es un conocimiento natural aislado y autónomo de la historia de la salvación, sino contemplado desde esta perspectiva soteriológica e histórico-salvífica. Este conocimiento de Dios, esta revelación de la Trinidad en el AT y en la filosofía pagana llega a la consumación en la encarnación de Cristo. Él es la plenitud de la salvación del hombre y de la revelación trinitaria de Dios[75].

b) *Una aplicación de este principio: El Espíritu Santo como «anima mundi»*

Una de las doctrinas más originales de Abelardo, además de esta explicación del Bien supremo para refutar las objeciones relativas a la unidad y trinidad de Dios, es su teoría de la doble inspiración, recogiendo una idea que ya encontramos en algunos Padres de la Iglesia. Esta doble inspiración tiene que ver con los profetas para los judíos y con los filósofos para los paganos. En este sentido, en los capítulos VI y VII del libro primero de su *Theologia I,* introduce el tema del alma del mundo referida al Espíritu Santo y propone a Job y ■ Sócrates como ejemplo de paganos virtuosos. Abelardo tiene en una alta estima a los filósofos, especialmente a Platón y los platónicos, amparándose en la autoridad de san Agustín cuando hace un elogio de Platón en *La ciudad de Dios* y de los libros platónicos en el libro VII de las *Confesiones*. Los filósofos utilizan expresiones implícitas y ocultas para decir lo que nosotros ya expresamos abiertamente, ya que las verdades más sublimes han de ser disimuladas *(involucrum)*. El ejemplo más significativo es la mención del Espíritu Santo como *anima mundi* en el *Timeo* de Platón. Aquí el filósofo griego habla de esta alma del mundo como aquella que da vida al alma individual, se sitúa en el centro del mundo, está constituida de ella misma y de una realidad distinta a ella, aunque finalmente comete el error de decir que es creada. Este error aparente le lleva a citar el elogio que Agustín hace de Platón en *La ciudad de Dios* y las páginas celebres de las *Confesiones* donde elogia los libros platónicos. No obstante, es posible asumir la verdad profunda que se esconde en esta expresión ambigua que puede conducir al panteísmo.

El nombre de Guillermo de Conches ha quedado ligado a una cuestión muy debatida en el siglo XII respecto al *anima mundi*. Guillermo de Saint Thierry le acusó de herejía por identificar al Espíritu Santo con el alma del mundo. Con Boecio, todos estos autores platónicos de la escuela de Chartres comprenden el alma del mundo como el orden y la disposición que regula y mantiene unidas todas las cosas. El problema de que este principio que regula y mantiene en unidad el universo en la línea

[75] Cf. F. COURTH, *Trinität in der Scholastik,* o.c., 40-46.

de Col 1,16 se relacione con el Espíritu Santo es el posible panteísmo que se pueda derivar de esta visión. Abelardo, por su parte, relaciona esta idea del Espíritu como *anima mundi* con el texto paulino, la enseñanza de Platón y los versos del libro VI de la *Eneida*. La afirmación de Guillermo, lejos de ser panteísta, trasluce una convicción fundamental: que todos los seres tienen en Dios su consistencia, dependen de él. Es muy significativo que este tema haya sido recuperado por parte de la ciencia y de la teología como uno de los lugares donde se puede realizar este diálogo siempre necesario y a la vez difícil[76]. En este mismo sentido se expreso ni más ni menos que el papa Juan Pablo II en la audiencia general del 2 de agosto de 2000:

> Asimismo, a la luz de la fe cristiana, la creación evoca de modo particular al Espíritu Santo en el dinamismo que distingue las relaciones entre las cosas, dentro del macrocosmos y del microcosmos, y que se manifiesta sobre todo donde nace y se desarrolla la vida. En virtud de esta experiencia, también en algunas culturas lejanas del cristianismo se ha percibido, de alguna manera, la presencia de Dios como «espíritu» que anima el mundo. En este sentido, es célebre la expresión de Virgilio: *spiritus intus alit*, «el espíritu alimenta desde dentro» *(Eneida* VI, 726). El cristiano sabe bien que esa evocación del Espíritu sería inaceptable si se refiriera a una especie de «anima mundi», entendida en sentido panteísta. Pero, excluyendo este error, sigue siendo verdad que toda forma de vida, de animación, de amor, remite en definitiva a aquel Espíritu del que el Génesis dice que «aleteaba por encima de las aguas» (Gén 1, 2) en el alba de la creación y en el que los cristianos, a la luz del Nuevo Testamento, reconocen una referencia a la tercera Persona de la santísima Trinidad.

c) *Nuevas analogías y tendencia modalista*

Desde la riqueza del lenguaje y la realidad creada, Abelardo busca nuevas analogías para comprender el misterio trinitario de Dios, compaginando la unidad esencial y la trinidad de las personas. Así, por ejemplo, desde la filosofía del lenguaje de la época utiliza la analogía del diálogo personal y la interna relación que se produce entre el que habla y dirige la palabra (el hablante), aquel para quien el discurso es dirigido (el oyente) y un tercero sobre el que se habla[77]. Hoy diríamos el hablante, el oyente y el mensaje, aunque Abelardo subraya que se trata de un diálogo personal entre el que habla, a quien es dirigida la palabra y sobre el que se habla en el diálogo entre los dos anteriores. Otra de las imágenes que usa es la de

[76] Cf. W. THIEDE, *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria* (Sígueme, Salamanca 2008) 245-262.

[77] P. ABELARDO, *Theologia summi Boni* II, V: «Cum etiam secundum grammaticam institutionem eundem hominem tres personas esse concedamus, primam videlicet secundum hoc quod loquitur, et secundam in eo quod ad ipsum sermo dirigitur, nec non et tertiam, cum de ipso alter ad alterum loquitur [...] Sicut in grammatica, cum dicimus tres personas, determinate intelligimus loquentem, et ad quem loquitur, et de quo loquitur, ut supra meminimus, ita cum dicimus in divinitate tres esse personas, determinate intelligi convenit patrem et filium et spiritum sanctum».

la cera, el sello y la imagen que es reproducida con el sello. No obstante, la imagen preferida por Abelardo es la terna Omnipotencia, Sabiduría y Bondad. El cristiano, describiendo la perfección del Bien supremo, habla de tres nombres: Padre, Hijo y Espíritu. Estos tres nombres significan la Omnipotencia, la Sabiduría y la Bondad. Dios es tres personas en el sentido de que la única sustancia es omnipresente, sabia y buena. En esto consiste la perfección del Bien. Para Abelardo lo propio del Padre es ser todopoderoso, lo propio del Hijo es el conocimiento y del Espíritu es la bondad, y así dice que el Padre debe ser definido como el Poder divino, el Hijo como Sabiduría divina y el Espíritu como Bondad divina.

Esta descripción de la trinidad de Dios permanecerá en la teología de Abelardo y será la causa de condenación en el Sínodo de Soissons (1121) y de Sens (1140/1). Otón de Freising, haciendo eco de esta controversia, afirmará frente a Abelardo que «la Santa Iglesia cree y enseña que las personas divinas no son nombres vacíos *(nomina vacua),* sino realidades diferentes *(res distinctas)* y distintas *(discretas)* por sus propiedades». El Sínodo de Sens le impone una serie de artículos para que se retracte[78], siguiendo la carta enviada por Bernardo, quien, ayudado por su amigo Guillermo de Saint Thierry, señala los 19 errores fundamentales de la teología de Abelardo. Uno de los puntos fundamentales se refiere a esta teología trinitaria. Bernardo afirma que Abelardo «convierte en nombres propios los que son comunes», es decir, que define la propiedad personal de cada una de las personas mediante atributos que pueden ser referidos a cualquiera de los tres. La teología posterior distinguirá que aquí más que de propiedades personales, hay que hablar de atribuciones. La teología trinitaria de Abelardo, sin querer ser racionalista, sino más bien defender el lenguaje y el contenido de la revelación frente a la pseudo-dialéctica, parece que no da cabida suficiente al peso que han de tener las personas trinitarias. Abelardo quiere situarse entre el fideísmo y el racionalismo.

3. **Valoración**

Bernardo de Claraval realizó un duro juicio sobre la teología trinitaria de Abelardo, ayudándose de la pericia teológica de Guillermo de Saint Thierry. Frente al «racionalismo» de Abelardo, Bernardo propone la incomprensibilidad del misterio, en continuidad con el pensamiento de san Anselmo: «No intentamos ahora definir qué es Dios: nos basta saber que es lo más grande que se puede pensar» (II,4). Entre los errores de Abelardo relativos a la teología trinitaria responde, en primer lugar, a lo que él considera una especie de *subordinacionismo:* «El Padre es el poder absoluto, el Hijo posee algún poder y el Espíritu Santo ninguno»;

[78] DH 721-739. Abelardo apeló a Roma, pues el Concilio formuló estos errores admitiendo las afirmaciones de Bernardo sin que él fuera escuchado en su propia defensa. En su viaje hacia Roma, es acogido por Pedro el Venerable en el monasterio de Cluny. Abelardo, sin llegar a Roma, muere finalmente en 1142 en el priorato cluniacense de Saint-Marcel-les-Châlon.

de donde se deduce que «el Espíritu Santo no tiene la esencia del Padre y del Hijo», pues siguiendo a Platón afirma que «el Espíritu es el alma del mundo». Y continúa con una frase demoledora sobre el maestro parisino: «se empeña en cristianizar a Platón y lo que hace es volverse él un pagano»[79].

El juicio, no obstante, parece excesivo. Ya hemos visto que la teología de Abelardo está construida desde dos principios. En primer lugar, el maestro parisiense quiere preservar el lenguaje y el contenido de la revelación de la dialéctica y la gramática de la época, mostrando que el lenguaje sobre Dios, de suyo, está más allá de las reglas normales del lenguaje. Es una forma de respetar la incomprensibilidad del misterio de Dios y su carácter paradójico para la vida humana. Él estaría de acuerdo con Bernardo y con la tradición anterior, que repite incansablemente la incomprensibilidad de Dios (Gregorio de Nisa, Dinisio Areopagita, Anselmo de Canterbury) o, en palabras de Anselmo, que afirma que Dios es la realidad «más grande que se puede pensar». Dios es una realidad única cuya grandeza y soberanía no puede quedar encerrada en el lenguaje común y general. Él es totalmente incomprensible e inefable[80]. Pero junto a esto, si aquí se subraya la distancia y la desemejanza entre Dios y el mundo, la revelación de Dios y el lenguaje humano, por otro lado, Abelardo está firmemente persuadido de que existe una semejanza, una analogía, una relación que hace posible aplicar a Dios el lenguaje de los hombres, usando la lógica y la dialéctica para descubrir el sentido profundo de las cosas y transferir el lenguaje de lo común a lo divino.

En la actualidad no conocemos una teología trinitaria desarrollada desde esta perspectiva del lenguaje. La obra del jesuita Félix Pastor *La lógica de lo inefable*[81] constituye una primera aproximación. En una cultura que desde hace unas décadas ha realizado lo que algunos consideran un giro lingüístico y hermenéutico, es lógico pensar que, con el paso del tiempo y en la medida en que esta filosofía del lenguaje vaya consolidándose, pueda ofrecer una filosofía adecuada para pensar desde esta perspectiva la realidad de Dios trinitario. No obstante, este modelo de comprensión de la Trinidad o de su forma de sistematización no podrá reducirse a una pura perspectiva formal y lingüística, sino que desde ella sea capaz de entrar a pensar la realidad.

IV. TEOLOGÍA E HISTORIA

1. Los primeros esbozos de una teología de la historia trinitaria

El desarrollo de una teología trinitaria desde una perspectiva histórica y escatológica no es nuevo. Este tipo de doctrina podemos encontrarlo en toda la historia del dogma trinitario. Así podemos decir, si se nos permite

[79] SAN BERNARDO, *Errores de Pedro Abelardo,* en *Obras completas,* II (BAC, 452, Madrid 1994) 529-571.

[80] P. ABELARDO, *Theologia summi Boni* II, III.

[81] F. PASTOR, *La lógica de lo inefable* (Univ. Gregoriana, Roma 1989).

esta generalización, que la teología de los Padres pre-nicenos está realizada desde esta perspectiva histórico-salvífica. Estos primeros teólogos comprendieron la teología trinitaria como el despliegue de la *oikonomía del misterio* en la historia de los hombres y así aplicaban la realización del proyecto al beneplácito del Padre, su ejecución en la plenitud del tiempo a la vida del Hijo y su consumación al dinamismo del Espíritu en la historia. En uno de los primeros textos cristianos donde aparece la expresión *trinidad,* Hipólito de Roma aplica al Padre la voluntad salvífica, al Hijo la realización de esta voluntad en la historia y al Espíritu la revelación y consumación de esta historia[82]. En este mismo sentido habría que entender los *símbolos de la fe* que han atribuido al Padre el origen y la fuente de la creación, al Hijo la acción redentora y al Espíritu la obra de la santificación y consumación. Pero también los Padres capadocios, especialmente Gregorio Nacianceno, han sistematizado esta misma perspectiva histórica y escatológica hablando del reinado de Dios desplegado en tres etapas[83]. Gregorio asume la doctrina de Orígenes sobre el progreso espiritual y escatológico de la historia salvífica, donde el AT representa la sombra del Evangelio *(umbra),* el NT encarna el evangelio que ha sido prefigurado en el AT *(imago)*, y la era escatológica que anuncia el Evangelio eterno y el encuentro con Dios cara a cara *(veritas)*. Pero lo asume integrándolo en un esquema nuevo y una problemática diferente: la controversia trinitaria del siglo IV centrada en la divinidad del Espíritu (frente a eunomianos, macedonianos y pneumatómacos). La pregunta que quiere responder Gregorio es por qué la Escritura guarda silencio sobre la divinidad del Espíritu Santo. El Capadocio responde desarrollando la espiritualidad escatológica de Orígenes en términos de una historia de la alianza leída en perspectiva trinitaria y pedagógica. Esta forma de leer la historia de la revelación de Dios va a ser reinterpretada por la teología medieval y la teología moderna. Así nos encontramos en la teología medieval con la teología trinitaria de Hugo de San Víctor o la de Ruperto de Deutz, quien, además de afirmar la actuación inseparable de Dios trinitario en la historia, asevera la actividad propia y única de la encarnación al Hijo y de la gracia al Espíritu[84]. Todos ellos son antecedentes válidos y legítimos de este camino para comprender la relación entre el Dios trinitario y la historia de los hombres desde la recuperación de la idea del Reino.

[82] Cf. HIPOLITO, *Adversus Noetum,* 14, 8: «El Padre es glorificado por medio de esta trinidad: el Padre ha querido, el Hijo ha realizado y el Espíritu Santo ha revelado». La importancia de esta teología de la historia para una ontología trinitaria la ha puesto de relieve C. E. Gunton haciendo referencia a Ireneo de Lyon. Cf. C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology,* o.c., xxii-xxvi.

[83] *Oratio* 31, 26: «El Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre y de un modo más oscuro al Hijo. El Nuevo Testamento dio a conocer abiertamente al Hijo e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo», en GREGORIO NACIANCENO, *Los Cinco discursos teológicos.* Trad. de J. R. Díaz Sánchez-Cid (Ciudad Nueva, Madrid 1995) 254. Cf. Ch. A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on The Trinity ante the Knowledge of God. In your Light we shall see Light* (Oxford Univ. Press, Oxford 2008) 169-173.

[84] F. COURTH, *Trinität in der Scholastik,* o.c., 61-79.

2. La teología trinitaria de Joaquín de Fiore

Por diversos motivos, entre todos estos desarrollos más o menos sistemáticos que han puesto en relación al Dios trinitario y su revelación en la historia, destaca la aportación teológica del monje calabrés Joaquín de Fiore (ca. 1130-1202). Su teología trinitaria es difícil de definir y sistematizar[85]. Él es exponente de una teología monástica inspirada en la Escritura, especialmente en la *lectio divina* y en la proclamación de los salmos[86]; y en la tradición patrística, pero alejada de la teología escolástica que utiliza la dialéctica y la metafísica para una mejor precisión de los conceptos teológicos. Su perspectiva histórica de la Trinidad y su consiguiente comprensión trinitaria de la historia está precedida por la obra de Ruperto de Deutz y Anselmo de Havelberg[87]. La teología trinitaria constituye el fundamento de su concepción de la historia y, más que limitar la Trinidad a la historia, comprende la historia desde el misterio de la Trinidad[88]. No obstante, aunque el fundamento de la historia sea la Trinidad, al ponerlas en relación, hace que en el ritmo de la historia en su progresivo desvelamiento de las edades se vaya revelando el misterio de Dios en su vida intradivina. El ritmo de la historia presupone el ritmo de la vida inmanente de Dios, desde el punto de vista metafísico; aunque desde el punto de vista gnoseológico, es el ritmo trinitario de la historia el nos desvela el dinamismo de la vida inmanente de Dios[89].

Su pensamiento procede de una visión de la concordia o de la correspondencia entre los elementos de la historia veterotestamentaria, los de la historia evangélica y los de la historia de la Iglesia[90]. Aunque en un sentido parece que estamos en la misma línea de la interpretación espiritual dinámica del Antiguo Testamento y de los Padres, tal como hemos visto

[85] W. Schachten, «Die Trinitätslehre Joachims von Fiore», a.c., 39-61; Íd., *Trinitas et Tempora. Trinitätslehre und Geschichtsdenken Joachims von Fiore* (Friburgo 1975); G. Di Napoli, «La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore»: *Divinitas* 23 (1979) 281-312; G. L. Potesta, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore* (Trotta, Madrid 2010).

[86] Cf. Joaquim von Fiore, *Psalterium decem cordarum* (Hahnsche Buchhandlung, Hannover 2009).

[87] Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale,* II/1 (Cerf, París 1961) 497-500; J. Ratzinger, *La teología trinitaria de san Buenaventura* (Encuentro, Madrid 2004) 156-172.

[88] Cf. G. Di Napoli, «La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore», a.c., 281-283.

[89] W. Schachten, «Die Trinitätslehre Joachims von Fiore», a.c., 40.

[90] Joaquín de Fiore, *Concordia Novi et Veteris Testamenti,* IV, 33. Cf. F. Courth, *Trinität in der Scholastik,* o.c., 77, n.63. En este mismo sentido: «Los misterios de la Sagrada Escritura revelan tres estados del mundo: el primero, en el que estuvimos bajo la ley; el segundo, en el que estamos bajo la gracia; y el tercero, que sentimos ya próximo y en el que estaremos bajo una gracia más abundante… El primer estado se basa en la ciencia, el segundo en la sabiduría imperfecta y el tercero en la plenitud de conocimiento. El primero se basa en la servidumbre de los esclavos, el segundo en la servidumbre de los hijos y el tercero en la libertad. El primero en el temor, el segundo en la fe y el tercero en el amor. El primero en el estado de siervos, el segundo de libres, el tercero de amigos. El primero de niños, el segundo de adultos y el tercero de ancianos. El primero está a la luz de las estrellas, el segundo a la luz de la aurora y el tercero en la claridad del día… El primer estado se relaciona con el Padre, el segundo con el Hijo, el tercero con el Espíritu Santo» *Concordia Novi et Veteris Testamenti,* V, 84, 112. Cf. J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios* (Sígueme, Salamanca 1987) 222.

anteriormente en el texto de Gregorio Nacianceno, a juicio de Y. Congar, nos encontramos con algo muy diferente[91]. A la *littera veteris Testamenti,* le ha de suceder la *littera novi Testamenti.* Y a esta, finalmente, un *tertius status*, una edad nueva más allá de las dos anteriores. Estas tres edades son atribuidas a las tres personas divinas. La primera edad pertenece al tiempo del Padre. Discurre desde Adán hasta Cristo. Esta es la edad de la ley y la naturaleza, la época de los laicos. La segunda es el tiempo del Hijo. Esta comienza con Ozías y alcanza en Zacarías, el padre del Bautista, uno de sus puntos principales, y finaliza en los tiempos presentes de Joaquín de Fiore. Es la edad de la gracia y del orden clerical. La tercera edad es el tiempo que pertenece al Espíritu, la edad de la libertad plena del amor. Esta etapa tiene sus inicios con san Benito, alcanza su fruto 220 generaciones después de él (1260) y perdurará hasta el final de los tiempos. Es el tiempo de los monjes. Cada una de estas tres edades tiene una primera etapa de inauguración y otra en la que se da una especie de epifanía y culminación[92].

Según la relectura que de él hace J. Moltmann[93], Joaquín de Fiore logró combinar dos teologías de la historia con su consiguiente comprensión de la finalización escatológica. La primera se remonta a Ticonio y a su exégesis del Apocalipsis[94], y que después será desarrollada por Agustín de Hipona en su obra *La ciudad de Dios,* aunque anticipada ya por la relación que instaura entre eternidad y tiempo en la última parte de las *Confesiones*. Según esta teología de la historia, Dios creó el mundo en siete días, por lo que la historia del mundo consta de siete edades. Tras las seis edades del esfuerzo y del trabajo, viene la edad del descanso. Es el sábado de la historia universal que precederá al fin del mundo. Cuando este día toque a su fin comenzará el día eterno de Dios. El día sin ocaso, el reino de la gloria infinita, el octavo día. La segunda es la de los Padres capadocios, que distinguieron en la historia del reinado de Dios el reino del Padre, del Hijo y del Espíritu. Ahora bien, no como tres reinos, sino como diferentes épocas y formas de revelación del Padre, del Hijo y del Espíritu en la historia que se corresponden a las peculiaridades (propiedades dirá después la teología escolástica) de las personas divinas, donde el Padre no actúa sin el Hijo y el Espíritu; el Hijo sin el Padre y el Espíritu; y el Espíritu sin el Padre y el Hijo.

Más allá de las posibles repercusiones que esta teología de la historia pueda tener para la relación entre institución y carisma, ministerio y profecía, ley y gracia, es importante que nos detengamos en las implicaciones trinitarias. Así, para el teólogo Santiago del Cura se pone en evidencia que ,según esta teología joaquinista, «en el devenir histórico se manifiesta el dinamismo eterno de la vida divina inmanente; hay una correspondencia *(similitudo)* entre los estados sucesivos del mundo y las procesiones trini-

[91] Y. Congar, *Historia de los dogmas.* III/3c-d: *Eclesiología. Desde Agustín hasta nuestros días* (BAC, Madrid 1076) 127.

[92] Ibíd., 126s.

[93] J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios,* o.c., 221s.

[94] Cf. E. Romero Pose, «Ticonio y su Comentario al Apocalipsis»: *Salmanticensis* 32 (1985) 35-48; Íd., «Ticonio y san Agustín»: *Salmanticensis* 34 (1987) 5-16.

tarias eternas: el de la ley (Padre), el de la gracia (Hijo) y el de la libertad plena en el amor (Espíritu). Un sucederse de los tiempos que está arraigado en la Trinidad como su origen y su meta, como la realidad trascendente que desborda el dinamismo histórico»[95]. Desde este punto de vista, su teología trinitaria de la historia no solo no sería incompatible con la doctrina católica, sino altamente recomendable.

Por otro lado, Enrique Rivera de Ventosa ha señalado de forma acertada una serie de cuestiones que son decisivas para poder juzgar la doctrina del abad cisterciense[96]. Desde mi punto de vista se pueden resumir en dos puntos centrales que, a su vez, están mutuamente implicados: la relación entre Dios e historia (hoy quizá diríamos Trinidad inmanente y Trinidad económica) y la forma de entender la unidad de Dios. Si como afirma S. del Cura en el devenir histórico se manifiesta el dinamismo eterno de la vida divina inmanente, parece que la relación entre ambos órdenes es de correspondencia, no de constitución. La historia es lugar de manifestación de la Trinidad, no de su realización. Aunque cabe preguntarse si estas etapas sucesivas de la historia, llamadas a subsumirse las unas en las otras, a ser superadas las unas en las otras, no equivaldrían a comprender a Dios mismo en proceso o la historia como el proceso mismo de Dios. La realidad trinitaria se reduciría en último término a ser una función de la historia. En este sentido, y dependiendo de esta respuesta, si además Joaquín de Fiore entiende por separado cada una de las etapas de la historia de la salvación, es difícil comprender la unidad divina más allá de una simple unidad de tipo moral y colectivo. Precisamente esta será la acusación del Concilio Lateranense IV y la crítica de Tomás de Aquino[97]. Frente a una unidad, ya sea entendida de forma moral o colectiva, o una unidad entendida como cuaternidad, hay que hablar de una única realidad que se identifica verdaderamente con el Padre, el Hijo y el Espíritu. No basta afirmar una simple unidad de caridad (fieles y Cristo); o una unidad específica (género humano), sino unidad e identidad de naturaleza. «La realidad de Dios es un misterio de comunión donde la autodonación recíproca no equivale a un reparto proporcional, sino a plenitud de vida y de unidad»[98]. Veremos que estas cuestiones siguen estando pendientes en las teologías trinitarias actuales que han retomado en el centro de su discurso la idea del Reino (Moltmann y Pannenberg).

[95] S. del Cura, «Concilios», en DTDC 280s.

[96] E. Rivera, «Historia», en DTDC 642: «1.º ¿La acción trinitaria es progresiva en la *historia salutis?* 2.º ¿Tiene la *historia salutis* un único centro referencial o son dos estos centros: Cristo que cumple la redención y el Espíritu Santo que hace fructificar esta redención en las almas y en la historia? 3.º ¿Cristo es plenitud de los tiempos en la ejecución del plan redentor o es también apertura de una nueva edad: la del Espíritu Santo? 4.º La Iglesia institucional, organizada desde los primeros siglos cristianos, ¿deberá ceder el puesto a otra iglesia espiritual, mística, monástica, que será la de los últimos tiempos? 5.º ¿Vendrá definitivamente un mundo mejor, intrahistórico, preparación próxima del mundo eterno, trascendente a la historia?».

[97] Cf. J. I. Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino* (EUNSA, Pamplona 1979); J. Moltmann, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria* (Queriniana, Brescia 1993) 147-173.

[98] S. del Cura, «Concilios», a.c., 282.

3. La relectura contemporánea desde la relación Dios ■ historia

Desde la luz que aporta la teología de Joaquín se ha querido pensar históricamente la Trinidad y trinitariamente la historia (B. Forte). Su teología ha tenido una gran influencia en los movimientos reformadores y revolucionarios dentro y fuera de la Iglesia, en la filosofía de la historia de G. Lessing, K. Marx, A. Comte y E. Bloch, así como en la comprensión de la relación entre Trinidad e historia en el idealismo alemán[99]. La teología trinitaria de Joaquín de Fiore nos pone ante un problema de máxima envergadura. ¿Qué sentido tiene la historia para Dios? Pero no solo en un sentido soteriológico o salvífico, sino para el ser mismo de Dios. Aquí habría que situar los intentos modernos de la filosofía de Hegel cuando pretende reconciliar en Dios *ser e historia* (con su negatividad y particularidad)[100] o la filosofía de Heidegger cuando al poner en relación ser y tiempo comprende el ser como acontecimiento de la verdad *(Ereignis der Wahrheit)*. En esta línea se situarán después las teologías trinitarias de K. Barth, J. Moltmann, Hans Urs von Balthasar, E. Jüngel, W. Pannenberg[101]. Para Jüngel esta comprensión del *ser de Dios como acontecimiento* es la aportación más significativa del cristianismo a la metafísica[102]. En este sentido parece que hoy, de los grandes modelos o analogías para pensar la trinidad que ha habido en la historia de la teología, a saber, el espíritu humano, el amor interpersonal y el ritmo trinitario de la historia, es este último el que tiene una mayor aceptación gracias a que muestra más fácilmente la implicación que existe entre la teología trinitaria y la comprensión escatológica de la historia (K. Barth, J. Moltmann, W. Pannenberg, B. Forte).

4. La teología trinitaria de Jürgen Moltmann

Uno de los autores actuales que se considera heredero de esta profunda intuición de Joaquín de Fiore es el teólogo protestante Jürgen Moltmann. El teólogo alemán ha pensado la Trinidad en su divino compromiso e implicación con el mundo[103]. Quizá es uno de los teólogos del siglo XX que más ha desarrollado la teología trinitaria y ha luchado contra una concepción rígidamente monoteísta de Dios que ha justificado una determinada comprensión del poder mundano y eclesial. Sus críticas por el déficit de la teología trinitaria en la doctrina sobre Dios han sido una constante en sus obras. El teólogo alemán ha pensado la Trinidad como tres sujetos divinos en su mutua relación de amor y en su divino compromiso e implicación

[99] Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, I-II (Encuentro, Madrid 1989).

[100] Cf. W. PANNENBERG, «La doctrina de la Trinidad en Hegel y su recepción en la teología alemana», en X. PIKAZA (ed.), *Pensar a Dios. XXX Semana de Estudios Trinitarios* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1997) 211-227.

[101] Cf. ibíd., 223-227.

[102] E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden* (Mohr Siebeck, Tubinga 1986) 138.

[103] Cf. S. J. GRENZ, *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology* (Fortres Press, Minneapolis 2004) 73-88.

con el mundo. En este campo hay que citar dos obras: *El Dios crucificado* y *Trinidad y Reino de Dios*. En la primera, a la que ya hemos hecho referencia, se centra en comprender la cruz de Cristo como un acontecimiento entre Jesús y el Padre, sacando las consecuencias necesarias para la doctrina de las relaciones trinitarias. Desde aquí elabora una doctrina de la pasión de Dios, yendo más allá de la tradicional doctrina de la impasibilidad divina y de la distinción moderna entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. La historia de Jesús y del Espíritu es la historia de Dios, Dios haciéndose historia, haciendo experiencia del mundo.

En su segunda obra, *Trinidad y Reino de Dios,* desarrolla una doctrina trinitaria del Reino. El punto de partida de esta *doctrina de la Trinidad* será *la historia de Jesús,* donde se revela la historia del Padre y del Hijo, pues el Hijo forma parte del Reino que Jesús anunció [104]. Es imposible establecer separación alguna entre la predicación del Reino y la persona de Jesús. Porque el Reino que Jesús anuncia es el Reino que el Padre ha traspasado al Hijo. Desde aquí Moltamnn puede afirmar una de sus tesis fundamentales de la teología trinitaria: este Reino y esta soberanía de Dios no poseen una estructura monoteísta, sino trinitaria, como demuestran las relaciones de Jesús, el Hijo, con su Padre, a quien pertenece el Reino y que se lo entrega a su Hijo para su revelación y difusión [105]. La soberanía de Dios se revela desde la soberanía del Cristo. Pero el Hijo no se apropia de esta soberanía ni de este Reino que Dios le entrega, sino que lo devuelve al Padre, abriendo así un espacio al Reino de la gloria y preparando la inhabitación de Dios en la nueva creación (propio de la esfera del reino del Espíritu) a fin de que Dios sea todo en todos (1 Cor 15,24-28; Flp 2,6-11) [106].

a) *Trinidad y Reino de Dios*

Para Moltmann el hilo rojo de la Escritura es la historia del Reino de Dios, siendo esta historia una historia trinitaria abierta escatológicamente. Desde esta interpretación del testimonio bíblico elabora una doctrina social de la Trinidad más allá de una doctrina trinitaria centrada en la sustancia (antigüedad) o en el sujeto (modernidad). La teología trinitaria es una doctrina social, no en el sentido de que la comunión que es Dios se convierta en un modelo utópico hacia el cual camina la historia de los hombres, pero donde ellos son los sujetos protagonistas de ese camino y transformación. La Trinidad es un modelo social en el sentido de que Dios en su dinamismo y potencia actúa en la historia (reinado), conduciéndola a su futuro definitivo (Reino). La teología trinitaria no puede encerrarse en la reflexión sobre Dios en sí mismo, en su inmanencia divina, sino que siempre ha de pensar la relación de este Dios trinitario con la historia de los hombres. Y a la inversa. La historia tiene una estructura, un ritmo y una dinámica

[104] En contra de A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums.* Ed. de C.-D., Osthövener (Mohr Siebeck, Tubinga ²2007) 85: «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater, gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein».

[105] J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios,* o.c., 87.

[106] Ibid., 108.

trinitaria. El Reino del Padre consiste en la creación de un mundo abierto al futuro del Reino de la gloria. El reino del Hijo consiste en la soberanía liberadora del Crucificado y en la comunión con la multitud de hermanos del primogénito. El reino del Espíritu es quien hace posible la experiencia de la libertad otorgada por Cristo y anticipa la nueva creación del Reino de la gloria[107]. El ejercicio trinitario de la soberanía de Dios en el despliegue del reino en la historia conduce al Reino de la gloria, que no es más que la plenitud de la creación del Padre, el triunfo universal de la liberación del Hijo y el cumplimiento de la inhabitación del Espíritu. Entre el dinamismo trinitario del Reino en la historia y su consumación en el Reino de la gloria se encuentra el don y el ejercicio de la libertad entendida también trinitariamente. De ahí, que según nuestro autor, «la doctrina trinitaria del Reino es la doctrina teológica de la libertad. El concepto teológico de la libertad es el concepto de la historia trinitaria de Dios: Dios siempre quiere la libertad de su creación. Dios es la libertad inagotable de sus criaturas»[108].

No cabe duda de que estamos ante una importante recuperación de la doctrina trinitaria devolviéndola al centro y al corazón de la Escritura, vinculándola a la historia de los hombres y fundando desde ella una teología de la libertad que conecta con la pasión del hombre de la modernidad, respondiendo de esta forma tanto a la crítica del ateísmo como a las dificultades que plantea la visión de un determinado teísmo[109]. No obstante, esta doctrina de Moltmann nos vuelve a poner el problema de cómo entender la relación entre Trinidad económica ■ inmanente, Dios e historia, y especialmente el problema de la unidad esencial en Dios[110].

b) *Trinidad y liberación*

La *teología trinitaria de la liberación* ha profundizado en este modelo social e histórico de la teología trinitaria, desarrollando a su manera esta implicación de Dios y de su Reino en la historia de los hombres y el fundamento trinitario de la teología de la libertad en el compromiso práctico y político por la liberación de los pobres[111]. Desde sus comienzos en la teología trinitaria de L. Boff, bajo la influencia de la teología trinitaria de Moltmann, este modelo social tenía una fuerte dimensión ética, haciendo de Dios-Comunión el modelo y la fuerza para que los hombres se impliquen en la transformación del mundo y en la liberación de los

[107] Ibíd., 226-228.

[108] Ibíd., 235.

[109] Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 2010).

[110] Sin necesidad de acusar de triteísta a la teología de Moltmann, da la impresión que tiene dificultad en afirmar con claridad la unidad esencial en Dios. Cf. A. CORDOVILLA, «El Dios crucificado: Dios de la justicia y de la esperanza», en J. MOLTMANN, *El Dios crucificado,* o.c., 9-21.

[111] Cf. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid 1987); ÍD., «Trinidad», en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación,* I (Trotta, Madrid 1990) 513-530; J. VIVES, «La Trinidad de Dios en la Teología de la liberación», en *Pensar a Dios,* o.c., 285-307; J. M. VÁZQUEZ CARBALLO, *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2008) 425-518.

oprimidos[112]. El siguiente texto del teólogo brasileño resume bien esta perspectiva:

> De aquí arrancan las raíces trinitarias del compromiso cristiano para la transformación de la sociedad: queremos cambiarla porque vemos en la fe que la suprema realidad es el prototipo de todo y esta suprema realidad significa la absoluta comunión de tres distintos, cada uno de igual dignidad, con igual amor y con plena comunión recíproca de amor y de vida; además queremos que nuestra realidad nos pueda hablar de la Trinidad mediante su organización igualitaria y comunional y nos permita, así, experimentar a las tres divinas personas. Hacemos nuestro el lema de los reformadores socialistas ortodoxos de Rusia a finales del siglo XIX: «La santísima Trinidad es nuestro programa social»[113].

Pero la teología de la liberación ha querido ir más allá. No se ha conformado con comprender al Dios trinitario revelado en la historia de los hombres como un modelo social y un impulso de liberación, sino que ha traducido esta doctrina en una visión metafísica y ontológica de la realidad. Partiendo de la experiencia social del pueblo de Dios y de la revelación histórica de la Trinidad en la economía salvífica (Trinidad económica), trata de precisar qué significa este modelo para la Trinidad en sí misma (Trinidad inmanente). De alguna forma, el discurso ético que impregnaba la primera teología trinitaria de la liberación se convirtió en un discurso más metafísico que ya no se preguntaba solo por la implicación ética de la doctrina trinitaria, sino que infería la estructura de la realidad desde la revelación del ser trinitario de Dios. Así, la Trinidad, más que una utopía social, constituiría la estructura misma de la historia de la salvación y la forma esencial de la liberación de la humanidad. Ella es el fundamento de la unificación del género humano hasta su consumación escatológica y la clave de la comprensión de la solidaridad real del Dios cristiano con las víctimas de la historia. Esta historia trinitaria manifiesta que el amor a los pobres no es solo un acto pedagógico de Dios para nuestra educación moral y religiosa, sino más bien una efusión de la realidad trinitaria del Dios que es amor, amor enteramente gratuito[114].

5. Conclusión

Hemos visto cuatro modelos desde los que la teología ha pensado la realidad del Dios trinitario. Ninguno de los grandes autores que están detrás de ellos ha pretendido agotar con su modelo el Misterio de Dios. Todos ellos han partido de una teología de la revelación y de la salvación, que tiene la capacidad de integrar la totalidad de la historia humana y de la

[112] Frente a un exceso en el uso de este argumento cf. C. E. GUNTON, *The Promise of the Trinitarian Theology,* o.c., xix-xxi. Para este autor hay que tener cuidado con esta utilización de la doctrina trinitaria, ya que sería como una especie de principio de explicación del mundo y de comportamiento moral.

[113] L. BOFF, «Trinidad», a.c., 516.

[114] Cf. A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación,* o.c., 237s.

creación. El centro y la plenitud de estas son la encarnación del Hijo y la divinización del Espíritu, pero tanto la historia anterior como la posterior, leídas y comprendidas desde este centro, tienen capacidad para expresar y decir el misterio trinitario de Dios. Por esta razón, todas las imágenes que hemos visto tienen como punto de partida una teología de la creación y una antropología icónica, que fundamenta la capacidad de lo creado para revelar a la Trinidad creadora, ya sea en el dinamismo del conocimiento humano, el primado del amor, las reglas del lenguaje humano o el ritmo trinitario de la historia. No obstante, el recorrido que hemos hecho nos revela la necesidad de realizar un uso correcto de la analogía, donde subraye, por un lado, la incomprensibilidad de Dios y la capacidad de lo humano para hablar de lo divino, por otro. Cada una de estas imágenes tiene capacidad para comprender y decir el misterio de Dios trinitario, aunque, según la que utilicemos, nos ayudará a entender mejor unos u otros aspectos de este misterio inabarcable. Unas imágenes nos ayudaran a comprender la unidad misteriosa de Dios en tres personas y otras su misteriosa pluralidad personal sin romper la unidad.

CAPÍTULO XIII

LA COMUNIÓN EN EL AMOR: LA VIDA INTERNA DE DIOS

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, *Teológica.* III: *El Espíritu de la Verdad* (Encuentro, Madrid 1998); BULGAKOV, S., *Le Paraclet* (París 1944); CONGAR, Y. M., *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1990); ÍD., *Sobre el Espíritu Santo* (Sígueme, Salamanca 2003); GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Herder, Barcelona 2000); GUNTON, C. E., *The Promise of the Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 1997); KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca [8]2011); LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero* (Secretariado Trinitario, Salamanca [4]2010); MACDONNELL, K., *The Other Hand of God* (Minnesota 2005); MOLTMANN, J., *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral* (Sígueme, Salamanca 1998); MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secr. Trinitario, Salamanca [2]1998); PANNENBERG, W., *Teología sistemática,* I (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1993); SCHÜTZ, CH., *Introducción a la pneumatología* (Secr. Trinitario, Salamanca 1991); ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2010).

I. CATEGORÍAS TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES

Los conceptos clásicos que utilizamos en teología para decir algo sobre Dios, como son los términos misión, procesión, relación, persona, *perijóresis,* quieren expresar desde la doctrina de la analogía cómo es el ser y la vida interna de Dios para que sea posible afirmar los tres misterios centrales del cristianismo: la Trinidad, la encarnación de Dios y la divinización del hombre. Estos conceptos nos ayudan a entender mejor qué significa que Dios es amor, relación, comunión, vida en plenitud y, por esta razón, él puede asumir la historia sin dejar de ser Dios e integrarla dentro de sí sin vaciarla de su contenido y propiedad, llevándola a su plenitud[1]. Todo este esfuerzo conceptual que hizo la teología trinitaria a lo largo de la historia para alcanzar este tipo de categorías no fue un ejercicio retórico o un pasatiempo conceptual estéril, ni menos aún el intento de apropiarse de la realidad de Dios con la razón, ni una helenización de su mensaje original expresado en el Nuevo Testamento, sino la expresión concreta de la voluntad de acoger en toda su verdad la novedad de la revelación del Dios de Jesucristo, testimoniada en la Sagrada Escritura y confesada en los Símbolos de la Iglesia Antigua. La fidelidad a la ver-

[1] K. RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», en ÍD., *Menschein und Menschwerdung Gottes, Sämtliche Werke,* XII (Friburgo-Basilea-Viena 2005) 132-136; ÍD., «Geheimnis II. Theologisch», en ibíd., 238-239.

dad de esta revelación atestiguada en la Escritura supuso una auténtica revolución en la visión de Dios (teología), implicó una transformación en la comprensión del ser humano (antropología) y un cambio decisivo en la percepción última de la realidad (metafísica)[2]. Hemos de advertir que de todas estas categorías hemos subrayado el concepto de persona, pues ha constituido el centro de la teología trinitaria en la historia y en la actualidad.

1. El Dios que es capaz de salir de sí: las misiones como punto de partida

Comenzamos por la categoría trinitaria de misión porque ella expresa la verdad del axioma fundamental que hemos mantenido a lo largo de todo el tratado: el acceso al misterio de Dios no puede ser otro que la economía de la salvación. Solo desde la Trinidad económica accedemos a la Trinidad inmanente, aunque solo desde la Trinidad inmanente podemos fundar y justificar adecuadamente la verdad de la revelación del Dios trinitario y su implicación en la vida del mundo (salvación). Las categorías fundamentales de la teología trinitaria comienzan por la categoría de misión. Asumir esta categoría como punto de partida significa que tenemos la convicción de que Dios es ya para siempre y esencialmente un *Dios para nosotros*. Es verdad que para salvar la gratuidad de Dios y su libertad en su relación con la historia habrá que afirma que él es Dios para nosotros porque en sí mismo Dios es relación, amor, es decir, Trinidad. Pero, tal como hemos visto en la historia de la teología trinitaria, no es oportuno separar el discurso trinitario del soteriológico.

La categoría de misión podemos definirla como la manifestación que constituye un nuevo modo de presencia de las personas divinas en el tiempo, cuyo único fin es la salvación del hombre. La misión presupone un origen, que en este caso es el Padre; implica conocimiento; y tiene un fin, que es la presencia del Hijo y del Espíritu en la historia para la salvación del mundo. Desde este origen común (el Padre) se fundamenta la unidad de ambas misiones, mientras que en virtud de su término y la forma diversa de su manifestación (encarnación y gracia) podemos inferir con claridad su distinción. Una unión y distinción que tienen su fundamento en la relación y distinción de las personas divinas (Hijo y Espíritu).

El término *missio* que utiliza la teología trinitaria como punto de partida para hablar de las personas divinas proviene de la Sagrada Escritura. En ella se nos habla de cómo Dios realiza dos envíos *(exapostéllo; missio)* para realizar su proyecto de salvación. En primer lugar, el NT afirma que Dios Padre envió a su Hijo: Gál 4,4; Jn 3,17; 5,23; 6,27; 17,18. Y, en segundo lugar, unido a este envío, aunque distinto de él, el NT afirma que el Dios envía al Espíritu de su Hijo: Gál 4,6; Jn 14,26. En algunos

[2] Cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 315-330; J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios,* o.c., 187-194; W. Pannenberg, *Teología sistemática,* o.c. I, 325-347; G. Greshake, *El Dios uno y Trino,* o.c., 71-213; L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero,* o.c., 241-296.

casos se dice que el envío proviene del Hijo de parte del Padre: Lc 24,49; Jn 15,26; 16,7. Hay que advertir que la teología contemporánea rechaza, con razón, una comprensión de las misiones desde un concepto genérico. Tenemos que partir desde un análisis concreto de la especificidad de cada una de las dos misiones, porque solo así podremos saber algo realmente de cómo es Dios en sí mismo. Siempre que esas misiones representen la comunicación de Dios mismo. Por esta razón no nos basta con preguntar por el qué, sino quién, cómo y para qué acontece esa misión[3].

Estas dos misiones son diferentes aunque están estrechamente relacionadas y no se pueden separar. Son diferentes en cuanto que nos presentan dos formas diferentes de aparecer: la primera en una forma visible en la encarnación y la segunda de una forma inmanente, conformando e inhabitando a la persona que es destinataria de ese envío (gracia). La primera forma de presencia expresa fundamentalmente la exterioridad, historicidad y alteridad de la presencia de Dios en la historia (Jesucristo). La segunda expresa la inmanencia, trascendentalidad y comunión de la presencia de Dios en la historia (Espíritu Santo). Ambas formas personales de la misión divina han de ser subrayadas y compaginadas sin subordinación de una a la otra. Pero son inseparables en cuanto que ambas forman parte del único proyecto salvífico de Dios y forman una unidad en razón del mismo origen: el Padre (aquí se apoyará la teología para expresar que el Padre es el origen ontológico del Hijo y el Espíritu).

La articulación correcta, sin subordinación de una respecto a la otra ni renuncia de una a favor de la otra, es una de las tareas pendientes de la teología católica y de la vida eclesial. Esta articulación entre cristología y pneumatología tiene una gran importancia en la comprensión de la Iglesia y de los ministerios. El diálogo con la Iglesia ortodoxa depende en gran medida de la correcta articulación de estas dos misiones constitutivas en el origen de la Iglesia[4]. En la propia teología oriental las opiniones se dividen. Por un lado encontramos la postura radical de V. Lossky, que, queriendo subrayar de tal forma la persona y misión del Espíritu, afirma que no solo hay dos misiones distintas, sino dos economías diversas. Al Espíritu hay que ponerlo en relación con el misterio de la Iglesia, más que con el misterio de Cristo[5]. Más matizada es la postura de N. Nissiotis, R. Brobinskoy y I. Zizioulas, que prefieren hablar de una única acción de Dios reveladora y salvadora en dos momentos diversos[6]. La Iglesia es constituida por la misión del Hijo y del Espíritu. De ahí que la discusión sobre la relación entre la misión cristológica y pneumatológica entraña una problemática eclesiológica. Según se hable del origen de la Iglesia en Cristo (misterio pascual) o en el Espíritu (Pentecostés), se pone de relieve y se sitúa en el centro de la comprensión de la Iglesia su principio sacramental-objetivo (Hijo) o su principio personal-subjetivo (Espíritu). En realidad, ambos constituyen y fundan la Iglesia y no se puede subrayar uno significando una mengua o decrecimiento del otro.

[3] Cf. K. MacDonnell, *The Other Hand of God,* o.c., 86s.
[4] Y. M. Congar, *El Espíritu Santo,* o.c., 210-217; 598-607.
[5] V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Herder, Barcelona 2009) 116-128.
[6] I. Zizioulas, *El ser eclesial,* o.c., 138-146.

2. La fecundidad en Dios: las procesiones

a) *De las misiones a las procesiones*

A las dos misiones o formas de manifestación y donación de Dios en la historia les corresponden dos procesiones en su ser más íntimo. Esta conexión entre las misiones y las procesiones la ha captado perfectamente santo Tomás «cuando calificó la *missio* temporal del Hijo por el Padre como la figura económica de la *processio* eterna del Padre»[7]. En otras palabras, en la relación personal que Jesús instaura con Dios, al que llama *Abba,* y en su misión temporal, que él acepta y realiza entre la confianza y la obediencia, se nos está revelando la relación eterna del Hijo con el Padre. Sabemos que hay dos procesiones en el ser de Dios porque hay dos misiones, y estas manifiestan y revelan cómo es el ser de Dios. Dios se manifiesta como donación de Palabra y Amor, porque él es internamente don, palabra y amor. Por esta razón, la forma económica de las misiones condiciona en gran medida a la hora de pensar el modo de las procesiones en la Trinidad inmanente. «Se manifiesta indirectamente la eterna condición divina del Hijo (preexistencia), así como el misterio trinitario en su totalidad»[8].

Así, si el Padre es el origen y la fuente de la historia de la salvación, a él le corresponde ser el origen y la fuente de las otras dos personas. Él es el origen y fuente de la divinidad, el origen sin origen. Si el Padre es la fuente y la causa del Hijo y del Espíritu, significa que estas dos personas no tienen en sí mismas la fuente de su ser. Ambas proceden del Padre. El Hijo por generación (cf. Jn 1,18; 3,16; 8,42; Lc 3,22) y el Espíritu por procesión —*ekporeúesis*— (cf. Jn 15,26), dos términos bíblicos que en el desarrollo del dogma y en la profundización teológica fueron aplicados a la vida interna de Dios. Términos, por otro lado, que hay que aplicar a Dios con la necesaria prudencia para no caer en crasos antropomorfismos. Nuevamente nos encontramos con la doctrina católica de la analogía: semejanza en la mayor semejanza, desde el triple momento de la afirmación, negación y supereminencia[9].

¿Qué sentido tiene iniciar por la persona del Padre el discurso trinitario? En primer lugar, que «el arrancar del Padre como origen y fuente de la Trinidad supone la concepción de la esencia de Dios como amor»[10]. Esto supone, a su vez, unas implicaciones admirables y revolucionarias en la comprensión de la realidad misma[11]. Que en el principio esté una persona implica que en el origen no está una sustancia común, genérica,

[7] W. KASPER, «Uno de la Trinidad ha padecido», en *Teología e Iglesia* (Herder, Barcelona 1989) 317. Kasper cita a santo Tomás: *STh.* I, 43, 1; *In Sent.* d.14-16. Este *axioma de* Tomás de Aquino tiene una gran importancia en la teología de Balthasar. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática,* o.c. III, 147: «El envío *(missio)* tiene su raíz en una procedencia *(processio)* originaria en Dios (yo he salido y vengo de Dios, *processi,* Jn 8,42), lo que presupone, como su condición de posibilidad, un haber sido ya en Dios (Jn 1,1.18)». Cf. también ÍD., *Teodramática,* o.c. III, 189, 212, 247; ibíd. IV, 305; ibíd. V, 53ss; ÍD., *Teológica,* o.c. II, 132.

[8] W. KASPER, *Teología e Iglesia,* o.c., 316.

[9] Lateranense IV: DH 806; TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* I, 30.

[10] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 335.

[11] Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Sígueme, Salamanca 2005).

ciega, ni siquiera un concepto abstracto de comunión, sino la persona del Padre[12]. Por lo que las categorías últimas para decir la realidad tienen que ser más personales que sustanciales, más dinámicas que estáticas. En segundo lugar, si afirmamos al Padre como origen sin origen podemos fundamentar la unidad en Dios no solo desde una unión moral o de actividad, sino realmente una unión en la esencia. Hay que advertir que esta afirmación puede tener sus desvíos y también ha tenido sus críticos, aunque esta cuestión la trataremos más adelante cuando expongamos la persona del Padre y el problema de la unidad esencial de Dios trino[13].

En la historia de la teología hemos descubierto la dificultad para asumir una procesión en el ser de Dios. Los gnósticos por exceso, provocando una *hemorragia de ser divino* cuyas emanaciones dividen la sustancia divina y degradan el Ser Uno; y los arrianos por defecto, que niegan cualquier acción en Dios porque esta conllevaría romper la undiad de la esencia divina. Ambas posturas coincidían en concebir la procesión o generación en Dios desde un punto de vista material. Por lo que si Dios es simplicidad suma e inmutabilidad, no podemos introducir en él la división ni la mutación. En efecto, la procesión en Dios implica una acción y una relación de origen, pero no una pasión. Esta es la gran aportación que hizo Tertuliano. La gran aportación de Tertuliano es intuir, frente al modalismo y anticipadamente frente al arrianismo, que en Dios mismo hay movimiento, acción, economía y disposición, sin que esta realidad y actividad en Dios implique mutación, división, pérdida o mengua de su divinidad (frente a los gnósticos). Una actividad que no es pérdida, mutación o cambio, sino plenitud de vida, de acción y de movimiento. Es la plenitud de vida en un hoy permanente. Por otro lado, Nicea, y la teología después del Concilio, es capaz de distinguir claramente entre una procesión *ad extra,* para referirse a la creación, y una procesión *ad intra,* para referirse al movimiento interno en Dios. Un movimiento que no hay que entender en un sentido local o temporal, sino como un acto puro y eterno. La acción ad intra en Dios es un dinamismo inmanente o acción espiritual, que no implica un movimiento temporal o acción transeúnte. Lo que se quiere decir con este tipo de lenguaje es que la vida de Dios es plena. Dios es plenitud de vida y de ser. Él es pura fecundidad en sí mismo y no necesita la creación o la procesión *ad extra* para su plenitud. Porque es plenitud de vida *ad intra* (procesión), puede comunicar esa vida *ad extra* con absoluta gratuidad y libertad (creación-encarnación).

b) *Las analogías para comprender las procesiones del Hijo y del Espíritu*

En la historia de la teología ha habido diferentes modos de comprender esta fecundidad interna de Dios. La teología oriental ha preferido

[12] I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial,* o.c., 31s; 41-62. Contra esta postura, A. J. TORRANCE, *An Essay on Trinitarian Description and Human Participation* (T&T Clark, Edimburgo 1996) 282-306; C. E. GUNTON, *The Promise of the Trinitarian Theology,* o.c., xxiii-xiv.

[13] Cf. capítulo XIV.

mantenerse en su característico apofatismo, y así no ha utilizado ninguna analogía de la vida humana para tratar de explicar las procesiones en Dios. Esta tradición teológica ha preferido mantener el respeto y temor reverencial ante la generación del Verbo (Is 53,8) y la procesión del Espíritu. La teología greco-bizantina ha seguido la intuición de Gregorio Palamas, quien, asumiendo la doctrina de la incomprensibilidad de Dios de los Capadocios y Dionisio Areopagita, ha distinguido entre la esencia de Dios y las energías divinas, a través de las cuales Dios actúa en el mundo y se da a conocer. Una tradición que todavía puede encontrarse en la sugerente y problemática teología trinitaria de Sergei Bulgakov.

En la tradición occidental, por el contrario, ha habido dos corrientes diferentes: la agustiniana tomista, que utiliza la analogía de la mente humana, que a su vez conoce y ama, y la tradición de la escuela de Hugo y Ricardo de San Víctor, que han preferido una analogía más personalista, explicando estas procesiones desde las relaciones interpersonales: el amante, el amado y el amor o el fruto de ese amor mutuo. Cada una de las analogías expuestas para comprender las procesiones divinas son inadecuadas. El propio Agustín, que representa el esfuerzo y la audacia de la inteligencia de la fe que busca comprender, en el último capítulo de su obra *Sobre la Trinidad* (el más maduro)[14], reconoce la limitación de su proyecto, subrayando la distancia entre la realidad divina y sus imágenes en el alma humana. No podemos olvidar que él siempre denominó la imagen utilizada como una imagen inadecuada[15].

Tal como hemos explicado más arriba, Agustín coloca en el centro de la reflexión el dinamismo del espíritu humano en su relación con Dios, y Ricardo coloca la experiencia del amor interpersonal (familiar). Esta imagen hace saltar la estrechez del sujeto encerrado en sí mismo, pero con la imagen del amor interpersonal se pierde en cierta medida la unidad de sustancia que en la teología trinitaria hay que mantener. Si la imagen de Agustín no ilumina suficientemente la trinidad de las personas, la de Ricardo la unidad de sustancia. Por esta razón, tanto para Agustín como para Ricardo, la *imago trinitatis* en la criatura solo puede reflejar la imagen originaria con la inversión de un espejo[16]. Por último, la crítica que actualmente se hace a ambas analogías es que no expresan con mucha claridad su conexión con la revelación concreta de Dios en la historia y el testimonio que de esa revelación nos ha quedado en el NT.

3. Una nueva ontología trinitaria: las relaciones en el ser de Dios

Las procesiones dan lugar a las relaciones divinas. Entendemos por relación el estar referido uno a otro, e implica el sujeto, el término y el fundamento de la relación. Entre el sujeto y el término se da una oposición relativa. El fundamento es el hecho sobre el cual se basa la relación.

[14] B. STUDER, «La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona», a.c., 294.
[15] SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX, 2,2.
[16] H. URS VON BALTHASAR, *Teológica*, o.c. II, 44-46.

En el mundo hablamos de relaciones empresariales, especialmente laborales, personales. Solo estas últimas, basadas en una comunicación vital y personal, son las que podemos aplicar análogamente al ser de Dios. Si tomamos como punto de partida las dos procesiones de las que hemos hablado anteriormente en el ser de Dios resultan cuatro relaciones: *a)* la relación del Padre con el Hijo: que llamamos generación activa o paternidad; *b)* la relación del Hijo con el Padre, que llamamos generación pasiva o filiación; *c)* la relación del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo, que llamamos espiración activa; *d)* la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo, que llamamos espiración pasiva. De estas cuatro relaciones, solo tres son realmente distintas entre sí, estableciendo la posibilidad de afirmar las diferencias en Dios: la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La activa se identifica en realidad con la paternidad y la filiación y corresponde al Padre y al Hijo en común.

Si anteriormente hemos visto la dificultad que tuvieron la teología y la tradición de la Iglesia para aceptar e introducir el concepto de generación o procesión en el ser de Dios, más aún con el concepto de relación. No le fue fácil a la teología descubrir que las diferencias en Dios no se daban en el ámbito de la sustancia sino en el ámbito de las relaciones. Pues ¿cómo es posible introducir en el ser divino una categoría que según la *Metafísica* de Aristóteles está del lado de los accidentes? Y es obvio, que en Dios, en virtud de su simplicidad, no puede haber accidentes.

Los primeros en dar un paso hacia esta metafísica de la relación en Dios fueron los Padres capadocios cuando, frente al racionalismo de Eunomio, tienen que empezar a distinguir en Dios entre nombres absolutos y nombres relativos. Los nombres absolutos se dicen en singular y se refieren a la sustancia, mientras que los nombres relativos se dicen en plural y se refieren a las relaciones. Agustín de Hipona profundiza en esta intuición de los Capadocios en el libro V del *De Trinitate*. El autor africano se encuentra ante una paradoja, para él insoluble, pero la claridad y audacia en su planteamiento hizo que se diera un paso muy significativo en la teología trinitaria. El obispo de Hipona, siguiendo la *Metafísica* de Aristóteles, distingue entre realidades sustanciales y accidentales. En Dios solo pueden existir las de la primera clase. Y no las segundas, debido a que introducir algún tipo de accidente en Dios sería introducir algún tipo de mutabilidad. Sin embargo, Agustín percibe que no todo lo que se predica y dice de Dios dice relación a la sustancia, pero que a la vez tampoco puede ser accidental. Esto es lo que ocurre con la relación (ingénito y engendrado; Padre e Hijo). «En Dios nada se afirma según el accidente, porque nada mudable hay en él; no obstante, no todo cuanto hay en él se enuncia y se dice según la sustancia. Se habla a veces de Dios según la relación»[17]. Una paradoja, porque al final san Agustín no es capaz de poner en relación la realidad de la sustancia y las relaciones en Dios, que en cuanto tal constituyen a las personas. Se acerca bastante a esta solución que dará definitivamente Tomás de Aquino al definir a las personas divinas como «relaciones subsistentes» *(STh.* I, 29, 4):

[17] *De Trinitate* V, 5,6.

> Mas como el Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre, estas relaciones no son según la sustancia, porque cada una de las personas no dice habitud a sí misma, sino a otra persona o también entre sí; mas tampoco se ha de afirmar que las relaciones sean en la Trinidad accidentes, porque el ser del Padre y el ser del Hijo es en ellos eterno e inconmutable. En consecuencia, aunque sean cosas diversas ser Padre y ser Hijo, no es esencia distinta; porque estos nombres se dicen no según la sustancia, sino según lo relativo; y lo relativo no es accidente, pues no es mudable [18].

En realidad, lo que Agustín permite descubrir es que las relaciones, al no ser accidentales, deben coincidir con la esencia misma de Dios. Es decir, que las relaciones son la esencia misma de Dios. Dios no es una sustancia común, que después se reparte proporcionalmente entre las diferentes personas que a su vez tienen unas determinadas relaciones. Sino que Dios es relación. Su ser, su esencia, es ser en relación [19]. En el ser humano esta simultaneidad no es posible adivinarla, ya que la relación presupone la sustancia o la subsistencia. En Dios, por el contrario, al ser la simplicidad y perfección suma, ambas realidades se identifican. «Las diferencias son idénticas con la esencia de Dios» [20]. Esta es la gran aportación de Tomás de Aquino, perfeccionando así la doctrina agustiniana. Para él todo lo que hay en Dios o es absoluto o es relativo. Las relaciones son reales, pues de lo contrario no habría Padre e Hijo y Espíritu Santo. Pero dado que en Dios no puede haber accidentes y estas relaciones son reales, estas tienen que coincidir con la esencia divina. Las relaciones *secundum rem* son idénticas a la esencia divina [21]. Se distinguen en cuanto que en la relación se trata de la respectividad con el otro y en la esencia se trata de lo que es común. Las relaciones se distinguen entre sí y sus distinciones son reales, pero no se distinguen según la esencia (porque esto sería triteísmo), sino según la relación. El Concilio de Florencia llegará a una afirmación que estaba anticipada de alguna forma en Agustín y expresada por Anselmo de Canterbury: «[En Dios] todo es uno donde no obsta la relación de oposición» [22]. Hoy, con otra sensibilidad y sin romper esta unidad esencial, preferimos afirmar que Dios *es* relación. Dios no *tiene* relaciones, sino que es «diversidad de relaciones», es decir, Dios es amor y esencialmente comunión y comunicación. Las personas Padre, Hijo y Espíritu Santo, que a su vez se identifican realmente con la única esencia divina, poseída por las tres relaciones subsistentes de forma diferente, son el Dios uno y único: «Dios único es la relación de paternidad entregada al Hijo que la recibe en su filiación, a la vez que la paternidad y la filiación

[18] Ibíd.
[19] Ch. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung* (Mohr Siebeck, Tubinga 2002) 277: «La afirmación "Dios es amor" no tiene que ser comprendida como predicado de una propiedad, de una acción o una disposición del ser de Dios. Ella puede ser comprendida como afirmación ontológica sobre la comprensión del ser personal de Dios en relación, y así también el amor puede ser comprendido desde un punto de vista ontológico, interpretado en un sentido fuertemente relacional».
[20] G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino,* o.c., 215.
[21] TOMÁS DE AQUINO, *STh* I,28,2.
[22] DH 1330. Cf. SAN ANSELMO, *De processione Spiritus Sancti* 2. Cf. capítulo XI.

resplandecen en la llama viva del amor espiritual que emana de ellos y a ellos une»[23].

Dios es relación. Esta afirmación tiene una importancia fundamental, ya que al decir que en Dios su esencia es la relación, significa que él es amor y comunicación. No solo que se comunica y ama, sino que su ser consiste en la comunión y comunicación mutua. Él es todo amor que se entrega y regala. Nuevamente estamos ante el misterio último de la realidad. Lo último y definitivo no es el ser en sí, sino el «ser desde otro» y el «ser para otro»[24]. Las distinciones en Dios, fundadas en las relaciones, expresan el carácter extático del amor de Dios. Ni la sustancia antigua (ser en sí) ni el sujeto moderno (individuo autónomo y aislado) son lo último y definitivo de la realidad, sino la relación:

> Ni la antigua sustancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es ni un «ser en sí» autárquico (sustancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre solo vive humanamente en las relaciones yo, tú, nosotros. El amor aparece como el sentido del ser»[25].

II. LAS PERSONAS DIVINAS: CENTRO DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

Analizamos ahora el concepto de persona. Es con mucho el que en la historia ha ocupado una mayor atención. Ya el Aquinate percibió que se trataba del concepto central de la teología trinitaria. De las dieciséis cuestiones dedicadas a la teología trinitaria, solo una está dedicada a las procesiones (q.27), otra a las relaciones (q.28) y catorce a las personas (q.29-43). Hoy, esta importancia y centralidad no solo no ha perdido significado, sino que ha adquirido mayor relevancia. Más allá del exacto sentido etimológico del concepto «persona» y de su adecuada aplicación teológica en el concepto trinitario de persona, somos conscientes de que en el concepto trinitario de persona se sostiene o cae la fundamentación última del valor y la dignidad del ser humano y la comprensión última de la realidad[26].

1. La recuperación de la analogía

Una de las mayores adquisiciones de la teología trinitaria actual ha sido la recuperación de la doctrina de la analogía, tal como quedó magis-

[23] J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino* (Secr. Trinitario, Salamanca 1998) 611.
[24] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 319.
[25] Ibíd., 330.
[26] Cf. A. CORDOVILLA, «El concepto trinitario de persona»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 3-49.

tralmente expresada en el Concilio Lateranense IV (1215), cuando frente a la teología trinitaria de Joaquín de Fiore afirmó que la semejanza que existe entre el Creador y la criatura siempre ha de ser expresada en el marco de una mayor desemejanza (DH 806). El término persona es un concepto análogo, que exige al menos tres diferencias esenciales a la hora de su aplicación. Cuando utilizamos el concepto de persona tenemos que ser conscientes de que no tiene el mismo sentido si estamos utilizándolo para referirnos a Dios y al hombre; a la cristología o a la doctrina trinitaria; a la afirmación de un Dios personal o a cada una de las personas divinas: al Padre, al Hijo o al Espíritu. Pero al relacionar estos tres ámbitos desde la analogía, no solo tenemos que tener en cuenta la diferencia o la desemejanza, sino también la afinidad y la semejanza. Aun siendo ámbitos distintos, que necesitan una aplicación diferente del concepto de persona, están profundamente relacionados. Hasta tal punto que la utilización del término persona para hablar del ser de Dios y de su vida intradivina (Padre-Hijo-Espíritu Santo) se convierte en la garantía de la afirmación del carácter personal de Dios, haciendo posible la afirmación de un Dios que siendo distinto del mundo (trascendente), puede relacionarse realmente con él (inmanente). En este sentido, abandonar en el discurso trinitario el concepto de persona para referirnos al Padre, al Hijo y al Espíritu tendría unas consecuencias muy negativas para comprender la forma como entiende el cristianismo la relación entre Dios y el mundo, y el valor que otorga a todos y cada uno de los seres humanos.

La recuperación de la analogía nos lleva a situarnos en otro sentido respecto a este concepto. Al hablar de persona tenemos que mostrar la simultaneidad de una teología negativa y de una afirmativa. Tiene razón Gisbert Greshake cuando sostiene que la utilización del concepto persona en teología trinitaria es un ejemplo evidente de la interrelación que ha de darse entre teología apofática y catafática, es decir, como concepto límite para decir negativamente que en Dios hay diferencia y afirmar positivamente que el contenido de esta diferencia es la relación, la donación, la comunión[27]. Desde aquí se perciben ya las primeras diferencias en la teología trinitaria actual: En un lado estarían aquellos que, siguiendo la clásica afirmación de Agustín, sostienen que el concepto persona no nos dice nada realmente del ser de Dios, y que por lo tanto es un término que solo hay que utilizar para mostrar aquello que en Dios es distinto, o incluso sería mejor abandonarlo. Y, por otro lado, la de quienes hacen de este concepto el centro principal de la doctrina trinitaria, para pasar de una teología centrada en la esencia y la unidad a una teología centrada en la comunión y alteridad. Este segundo grupo es consciente de que hay que dar un sentido positivo al concepto persona, pues no es solo un concepto límite y negativo, sino que él mismo «señala en una determinada dirección». La dirección es común a todos, pero el contenido concreto es ligeramente divergente: la persona es relación (C. E. Gunton; Ch. Schwöbel); comunión (I. Zizioulas); reciprocidad (W. Pannenberg, G. Greshake); donación (H. U. von Balthasar; L. F. Ladaria). Si duran-

[27] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino...*, o.c., 85.

te siglos el concepto trinitario y antropológico de persona había estado centrado en el polo de la incomunicabilidad (yo), ahora lo está en el de la relación (otro).

2. Cuestiones en torno a la historia del concepto

Detrás del concepto moderno de persona tenemos tres términos clásicos con sentidos diversos: *persona*, en latín *prósopon* e *hypóstasis*, en griego. Porque antes que concepto técnico para referirse a Dios, a Cristo y al hombre, era un término de uso habitual de significados distintos, no necesariamente excluyentes[28]. Mientras que *persona* y *prósopon* resultan términos parecidos, el de *hypóstasis* rompe de alguna forma este parentesco. Los primeros tienen que ver con la visión y la forma de aparecer ante otro, mientras que el segundo tiene que ver con la realidad concreta que nos sostiene y hace que una realidad sea precisamente lo que es. La historia del concepto de persona es suficientemente conocida, pero su interpretación y valoración actual son objeto de discusión. Veamos brevemente los hitos fundamentales de esta historia y aquellos aspectos más importantes que hoy son objeto de una profunda revisión.

a) *La reflexión vinculada a su sentido etimológico*

La literatura actual dedicada a estudiar el origen etimológico del concepto de persona ha puesto en duda dos cuestiones: que este provenga del mundo del teatro y que su sentido fundamental aplicado al hombre sea una innovación del cristianismo. En realidad, los autores que han estudiado el origen etimológico del concepto subrayan la dificultad de determinar su origen y significado exacto. Andrea Milano lo ha expresado con toda claridad cuando habla de un «enigma etimológico»[29], y últimamente Bernard Meunier cuando se refiere a la «etimología oscura del concepto»[30]. El término latino podía significar varias cosas: rol y personaje en el ámbito del teatro (Plauto, Terencio); la persona del verbo en un contexto gramatical (Varrón); individuo en sentido social (Cicerón). El término griego *prósopon* atestiguado ya en Homero con el sentido de rostro, asociado después a la mirada, a aquello que se ve, terminará vinculándose al mundo del teatro en la época helenística. El sentido del *hypóstasis* viene determinado por su etimología. Compuesto de *hypo*- (bajo) y la raíz *sta* (tenerse), en su origen tiene un sentido habitual de fundamento, base, cimiento, punto de partida de una exposición. Será a partir del siglo I d.C. cuando el término comience a tener el sentido abstracto de existencia, que rápidamente se va a convertir en el signifi-

[28] B. MEUNIER (dir.), *La personne et le christianisme ancien* (Cerf, París 2006) 9.

[29] A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* (Bolonia ²1996) 63-66.

[30] B. MEUNIER, «"Persona" en latin classique», en ÍD. (dir.), *La personne...*, o.c., 23-28; aquí 23.

cado habitual del término[31]. La literatura cristiana antigua asumirá este segundo sentido, el más abstracto.

Más allá de su estricto sentido original y de su desarrollo posterior, es evidente que este término pronto se vinculó al mundo del teatro, dato que es utilizado por diversos teólogos, con una clara intención teológica. Así, Ioannis Zizioulas, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar han profundizado y sacado las consecuencias teológicas y antropológicas de esta «fabulosa» o «legendaria» conexión. Para el teólogo greco-ortodoxo se da esta relación tan estrecha porque «es en el teatro [griego] donde el hombre lucha por llegar a ser una persona, por levantarse en contra de esta armoniosa unidad que le oprime (cosmos) como una necesidad racional y moral. Es allí donde lucha con los dioses y con su destino... El mismo hombre, gracias a la misma máscara, también ha probado las consecuencias amargas de su rebelión. Gracias a la máscara, no obstante, se ha convertido en una persona, aunque haya sido por poco tiempo, y ha aprendido lo que significa vivir como una entidad libre, única e irrepetible. La máscara tiene relación con la persona, pero la relación es trágica»[32].

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar se ha servido de esta ligazón para explicar mejor el sentido de su antropología dramática. Todo ser humano, en cuanto sujeto espiritual, está llamado en Cristo a asumir una vocación y realizar la misión encomendada por Dios en el mundo. La vida humana es un ejercicio de representación en el sentido fuerte de la palabra: «el *prósopon* griego significa originariamente «máscara»; a partir de ahí, «papel (que está fijo) en el escenario; y a partir de ahí, papel en la vida»[33]. Esta etimología ha permitido poner en el centro de la comprensión de la persona la categoría de misión y drama (Calderón de la Barca, H. de Lubac, Balthasar), donde la persona es aquel sujeto espiritual que representa un papel delante de Dios en el gran teatro del mundo para llegar a ser persona en sentido cabal; de esta forma se pasa del qué del sujeto espiritual al quién propio del ser personal. «Ser persona es siempre, según el antiguo sentido original, pero interiorizado, tener encargado un papel, es esencialmente entrar en relación con otros para concurrir a un Todo. El llamamiento a la vida personal es una vocación, es decir, un llamamiento a representar un papel eterno»[34].

La segunda cuestión trata de su especificidad cristiana. El término no es una invención cristiana; existía en la antigüedad clásica, como está atestiguado en fuentes anteriores al cristianismo. El cristianismo asumió este término para aplicarlo a Dios y a Cristo, no sin cierta dificultad y desde el recurso a la analogía. Posteriormente lo aplicó al hombre creado a su imagen, le va a dar un contenido nuevo[35]. Ello va a posibilitar el giro del pensamiento centrado en el cosmos y en la naturaleza, a estar centrado

[31] Cf. MEUNIER, «"Hypóstasis" en grec clasique et hellénistique», en ÍD. (dir.), *La personne...*, o.c., 163-169.

[32] I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial,* o.c., 46-47.

[33] H. URS VON BALTHASAR, *Teodramática,* o.c. III, 196.

[34] H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Encuentro, Madrid 1988) 233.

[35] Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial,* o.c., 49-63.

en la persona, en el individuo singular e irrepetible, que se va a convertir en la base del derecho y del Estado en la sociedad moderna y en el fundamento último, aunque implícito, de la Declaración de los Derechos Humanos[36]. En este sentido hay que entender la expresión radical y provocadora del teólogo griego-ortodoxo Iohannes Zizioulas cuando afirma que «el concepto de persona con su contenido ontológico y absoluto nació históricamente a partir del proyecto de la Iglesia de dar una expresión ontológica a su fe en el Dios Trino»[37]. Hoy hay un cierto consenso al afirmar que el concepto, sin ser una creación *ex novo* del cristianismo, recibe una aportación decisiva y fundamental para su comprensión; pues al ser capaz de unir *hypóstasis* y *prósopon* (en griego) e individuo y persona (en latín), ha desarrollado una nueva comprensión de Dios, del hombre y del mundo centrado en lo personal, en el amor, en la relación.

b) *El sentido técnico en las controversias cristológicas y trinitarias del siglo III-IV*

El término griego *prósopon*, aunque ya lo encontramos en Justino en el contexto de la exégesis prosopográfica[38], es utilizado por primera vez por Hipólito en sentido estrictamente trinitario para indicar la subsistencia individual del Padre y del Hijo[39]. Frente al monarquianismo de Noeto, comentando el célebre pasaje de Jn 10,30: «Yo y el Padre somos uno», Hipólito defiende la dualidad personal Padre e Hijo sin que por ello signifique afirmar dos principios de actividad, es decir, dos dioses *(dúo prósopa, mía dynamis)*[40]. El término latino persona es introducido en la literatura teológica por Tertuliano en su tratado *Adversus Praxeam,* también porque era una expresión a cuyo uso se oponían los monarquianos[41]. Para Tertuliano, persona expresa ante todo un sujeto parlante *(Adv. Prax.* 5) que se manifiesta en su actuar responsable *(Adv. Prax.* 12,3). El término persona designa la pluralidad, el número y la distinción en Dios *(distinctio trinitatis*, cf. *Adv. Prax.* 11,4). Aunque ya comienza a perfilarse el sentido técnico teológico que se le dará en el siglo IV, todavía es utilizado en su acepción corriente y concreta[42]. Tertuliano todavía no utiliza con

[36] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica,* o.c. III, 258, n.9: «Sociedad y Estado descansan en última instancia sobre el reconocimiento recíproco de la dignidad y los derechos personales: un pensamiento introducido en la historia solo con el cristianismo. En esta idea se funda el edificio entero de la filosofía hegeliana del derecho».

[37] I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial,* o.c., 49.

[38] JUSTINO, *Diálogo* 88; *1 Apología* 36.

[39] Así M. SIMONETTI, «Commento 7,1», en IPPOLITO, *Contro Noeto.* Ed. de M. Simonetti (Bolonia 2000) 217s.

[40] HIPÓLITO, *Contra Noeto* 7, 1: «“Somos” no se dice de uno, sino que ha dado a conocer dos personas, pero una sola potencia»; cf. 14, 3: «El Padre es uno solo, pero las personas son dos, porque existe también el Hijo y como tercero existe también el Espíritu Santo».

[41] B. STUDER, «Persona», en DPAC II, 1768s; ÍD., «Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre»: *Theologie und Philosophie* 57 (1982) 168-177.

[42] G. SCARPAT, «Introduzione», en TERTULLIANO, *Contro Prassea.* Ed. de G. Scarpat (Turín 1985) 7-122, aquí 84s.

naturalidad la expresión tres personas y una sustancia[43], pero va poniendo las bases para esa fórmula: «una sola sustancia en tres que se mantienen juntos» *(Adv. Prax.* 12,7). Orígenes, por su parte, es quien da valor teológico al término *hypóstasis* para referirse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. En su *Comentario al Evangelio de Juan* habla por primera vez de tres *hypóstasis,* «tres realidades subsistentes, el Padre, el Hijo y el Espíritu»[44]. De esta forma, para el término persona tenemos tres conceptos: dos griegos, *hypóstasis* y *prósopon;* y uno latino, *persona.* En la teología griega triunfará *hypóstasis* contrarrestándolo con la idea incluida en el concepto *prósopon;* y en la teología latina se utilizará el término *persona* (que habitualmente era utilizado con la significación de *próposon)* entendido en el sentido de *hypóstasis.*

En el siglo IV, dentro de estas controversias trinitarias, se produjo uno de los acontecimientos más importantes para la teología y, desde ella, para el pensamiento en general: la unión de los conceptos hipóstasis y persona[45]. Con Basilio de Cesarea emergen los términos *hypóstasis* y *prósopon* como conceptos técnicos de teología trinitaria[46]. Frente a Marcelo de Ancira, a quien considera un nuevo Sabelio, Basilio defenderá la confesión de tres *prósopa,* para expresar la pluralidad en Dios, sin hacer mención todavía a la expresión hipóstasis[47]. Más adelante, caerá en la cuenta de la necesidad de utilizar en este mismo sentido el término *hypóstasis,* distinguiéndolo del término *ousía,* en reacción a la postura modalista de Marcelo de Ancira, que identificaba *ousía* e *hypóstasis,* y a la ambigüedad de algunos defensores extremos de la fe de Nicea como Paulino de Antioquía[48]. En la *Epístola* 214 Basilio expresa claramente la inconsistencia de la postura de Paulino y aboga por comprender el sentido exacto del término *prósopon* desde el sentido contenido en la expresión *hypóstasis,* diferenciando esta expresión, a su vez, del término *ousía.* Una persona *(prósopon)* sin subsistencia *(anhypostática)* sería un absurdo. Las personas han de subsistir en y con una verdadera personalidad *(hypóstasis)*[49]. Mientras que *hypóstasis* explicita el verdadero sentido de la expresión *prósopa,* el primero es comprendido como la combinación de *ousía* e *idióma*, es decir, del ser y de la propiedad personal[50].

Hypóstasis es un término más cercano al de sustancia, queriendo expresar la subsistencia concreta de una realidad, mientras que *prósopon* se refiere a su aspecto externo, ■ su modo de aparecer. Literalmente *hypóstasis* significa el fundamento que está debajo sosteniendo una realidad para que

[43] Una expresión que se le acerca bastante aparece en su obra *De pudicitia* 21, 16: «La Iglesia misma es propiamente el mismo Espíritu en el cual es la Trinidad de una única Divinidad *(Trinitas unius divinitatis),* el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».

[44] ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean* I, Livre II,X,75. También en *De principiis* I, 2, 6, 168; *Contra Celso* VIII,12; cf. C. BLANC, «Apéndice IX», en ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean.* Texto crítico de C. Blanc, I (SCh 120 bis; 1996) 406.

[45] I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, o.c., 50.

[46] Cf. S. M. HILDEBRANDT, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth* (Washington 2007) 82-92.

[47] Ibíd., 83s. El autor se basa en la Homilía 24 de Basilio, escrita alrededor del 372.

[48] Ibíd., 84. Basilio menciona este error en la *Ep.* 125

[49] Ibíd., 88s.

[50] Ibíd., 91.

sea esa y no otra; *prósopon,* compuesta de la preposición *prós,* que significa «hacia», y *opón,* que significa «aquello que es visto», de donde se derivaría después el significado de aspecto externo, rostro y máscara[51]. De esta forma, la fuerte carga metafísica que tiene el concepto de hipóstasis se atempera con la idea de visibilidad y manifestación que está vinculada al concepto de *prósopon,* y viceversa; la posible deriva modalista del término *prósopon* se evita al conferirle una densidad ontológica y metafísica desde el término *hypóstasis*. De esta forma, la teología trinitaria en el siglo IV evitó también, al menos terminológicamente, otra posible deriva, la triteísta o modalista.

Pero la importancia decisiva a la que antes nos referíamos no se queda solo en el ámbito de la teología trinitaria, sino que tiene una influencia ulterior. Esta identificación implica dos afirmaciones fundamentales para la comprensión de Dios y desde ella de toda la realidad: en primer lugar, la persona no es un añadido al ser, sino que es en sí misma la hipóstasis del ser; y, en segundo lugar, el ser es personal y por esta razón la persona es el elemento constitutivo de los seres. Las entidades no deben su ser al ser mismo (en abstracto), sino a la persona, que es lo que constituye el ser[52]. Desde este desarrollo de la teología trinitaria se sentarán las bases para una nueva comprensión de la realidad centrada en lo personal, frente a un mundo que hasta ahora había estado centrado sobre la *physis* en el reino de la necesidad[53]. La ontología o metafísica de la persona se convertirá en la clave de bóveda de la comprensión de la realidad, tal como expuso ya Máximo el Confesor, uno de los mejores sintetizadores y transmisores del legado patrístico, aun cuando el centro de su reflexión más que trinitario es cristológico, centrado en la síntesis calcedonense[54]. Además de haber contribuido a perfilar mejor los conceptos de *physis* e *hypóstasis,* otorgándoles un rango técnico en el lenguaje trinitario y cristológico, la aportación de Máximo fue decisiva para el paso que va dar la Edad Media y será consumado en la Edad Moderna: el tránsito de la comprensión ontológica de la persona a la psicológica, de estar centrada en el ser a estar centrada en la autoconciencia y la libertad[55].

c) *En torno a las definiciones en la Edad Media*

Después de su uso en la teología trinitaria y en la cristología, vino el intento de clarificación terminológica a través de una definición. Veamos brevemente las tres definiciones más significativas que se dan en la Edad Media (Boecio, Ricardo de San Víctor, Tomás de Aquino) desde las pers-

[51] N. Tanner, «Greek Metaphysics and the Early Church»: *Greg.* 90 (2009) 51-57; aquí 55.

[52] I. Zizioulas, *El ser eclesial,* o.c., 50.

[53] Cf. S. Álvarez Turienzo, «El cristianismo y la formación del concepto de persona», en AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri* (Madrid 1970) 45-51; G. Amengual, *Antropología filosófica* (BAC, Madrid 2007) 210s.

[54] Cf. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Johannes Verlag, Einsiedeln ³1988) 47-67; A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. U. von Balthasar* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2004) 232-241.

[55] A. Milano, *Persona in teologia,* o.c., 190-210; 192.

pectivas abiertas por los últimos estudios que están ofreciendo una nueva luz y una visión más equilibrada de la teología medieval.

— *Boecio*

La primera definición es la que dio Boecio, siguiendo el lenguaje y el método del libro de las *Categorías* de Aristóteles y de la *Isagogé* de Porfirio[56]. No es su única definición; podríamos hablar de variaciones en torno a un concepto[57]. Aunque tampoco hay duda de que esta definición que se encuentra en su Tratado teológico contra la doctrina de Eutiques y Nestorio ha sido la más importante por la historia de su repercusión, especialmente a través de la recepción crítica que realizaron autores de la talla de Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino, para poderla utilizar como concepto trinitario. Esta definición reza así: «Si persona pertenece únicamente a la realidad sustancial y esta es racional, y si toda sustancia es una naturaleza que existe no de forma universal sino individual, entonces hemos encontrado la definición de persona: la sustancia individual de naturaleza racional»[58]. La definición la encontramos en un breve tratado cristológico, donde Boecio discute, desde el punto de vista filosófico, la validez de la solución de la Iglesia referida a las dos naturalezas y la única persona de Cristo, analizando los conceptos de naturaleza y persona. No obstante, no podemos olvidar que Boecio ofrece su definición para la persona de Cristo y la controversia nestoriana y monofisita, especialmente contra la doctrina de Nestorio que no distingue correctamente naturaleza y persona[59].

Pero ¿cuál es el contexto en el que nos ofrece esta famosa definición? Boecio, en primer lugar, afronta la definición del concepto de naturaleza, de la que nos ofrece tres definiciones: 1. «Es la realidad que desde que existe puede ser comprendida por el intelecto»; 2. «Naturaleza es aquello que hace o puede ser hecho; 3. «Naturaleza es el principio del movimiento *per se* y no accidental»[60]. Ninguna de estas tres definiciones le sirve para utilizarla en su definición de persona. Por esta razón, nos ofrece una nue-

[56] Cf. C. Schlapkohl, *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff* (Marburgo 1999) 199-217; J. Marenbon, *Boethius* (Oxford 2003) 70-76; Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius* (Cambridge 2009) esp. 105-178.

[57] M. Nédoncelle, «Les Variations de Boèce sur la personne»: *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955) 201-238.

[58] Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* 3, 168-172, en *Opuscula theologica* V 3,168-172: «Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: "naturae rationabilis individua substantia"». Edidit C. Moreschini, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica* (Múnich ²2005) 214. (A partir de ahora mencionamos los *Opuscula Sacra* y el número asignado según la edición de Moreschini: OS I, II, III, IV, V.)

[59] Boecio utiliza el término persona 96 veces: 89 en el *Tratado contra Eutiques;* cuatro en *Utrum Pater*, una en el Tratado *De Trinitate* y dos en el *De fide catholica*. Cf. M.-É. Bély, «"Persona" dans le traité théologique "Contra Eutiquès et Nestorius" de Boèce», en B. Meunier, *La personne et le Christianisme ancien*, o.c., 245-278; aquí 277.

[60] 1. «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi posunt» (OS V 1,67-68); 2. «Natura est vel quod facere vel quod pati possit» (OS V 1,81-82); 3. «Natura est motus principium per se, no per accidens» (OS V 1,99-100).

va, que pondrá en la base de su definición: «La naturaleza es la diferencia específica que da forma a algo»[61]. En el capítulo segundo, comienza su argumentación para definir el concepto de persona utilizando el sistema aristotélico en la versión de Porfirio (árbol) de la clasificación entre especie y género. Según el sistema aristotélico porfiriano, las cosas se clasifican según su pertenencia a las categorías primeras, y si son individuales o universales. En estas coordenadas, Boecio comprende la persona como una sustancia individual. Es decir, pertenece al orden de las categorías primeras y de aquellas que son individuales. Persona es, por lo tanto, una sustancia individual. Pero inmediatamente nuestro autor añade algo más. Pues esta sustancia individual viene especificada por su naturaleza racional. Esta es su diferencia específica. La diferencia pertenece a las especies, y dentro de ellas hay dos grupos fundamentales: corpóreas e incorpóreas. Hay sustancias racionales corpóreas, como los hombres; y sustancias racionales incorpóreas, como Dios y los ángeles. Todas ellas pertenecen a la definición de persona, pues Boecio busca una definición que pueda englobar a Dios, al hombre y a los ángeles. Esta es la gran ventaja que tiene esta definición, que puede ser utilizada para Dios y los hombres, aunque sin duda tendrá que pagar un alto precio, pues implica que las personas de la Trinidad, igual que los hombres, pertenecen a las primeras categorías, y de alguna manera deberían ser clasificadas dentro de las categorías aristotélicas. No obstante, Boecio intentará mostrar cómo a Dios se le puede aplicar esta definición de persona sin necesidad de introducirlo en las categorías primeras aristotélicas o comprenderlo a semejanza de ellas[62]. Después de dar la definición de persona, nos ofrece una serie de significados etimológicos de «persona» y de sus equivalentes en griego, llegando a la siguiente equivalencia: *ousía = essentia; ousíosis = subsistentia; hypóstasis = substantia; prósopon = persona*[63]. Y aplicado a Dios dirá que él es esencia, porque él lo es y de forma especial porque de él procede el ser de todas las cosas; es subsistente, porque subsiste en absoluta independencia; es una esencia *(ousía)* y tres substancias *(hypóstasis):* «Una esencia de la Trinidad, tres sustancias y tres personas»[64].

Yendo más allá del contexto concreto en el que Boecio forja esta definición, existe un consenso en la actualidad en que en ella encontramos tres características esenciales: la sustancialidad, la individualidad y la racionalidad. Él define la persona desde un punto de vista ontológico, pero esto no significa que lo haga desde la esencia o la naturaleza. Persona es «el acto siempre singular, total e indiviso, inmediato e insustituible, la realidad, la existencia de una naturaleza espiritual. Esta realidad es el hecho de poseerse a sí mismo y, por tanto, de tener en sí su propio fin; es la forma de realidad que presenta la libertad de un ser espiritual, en la que se funda su intangible dignidad»[65]; ella «se caracteriza por la existen-

[61] «Natura est unam quamque rem informans specifica differentia» (OS V 1,111-112).

[62] J. Marenbon, *Boethius,* o.c., 71s.

[63] Boecio: OS V 3,243-250.

[64] Boecio: OS V 3,255-258.

[65] M. Müller, «Persona», en K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi,* V (Herder, Barcelona 1985) 444-456; aquí 444s.

cia por sí (subsistencia), de manera irreductible y absolutamente singular (individuo), con esa libertad de acción que le corresponde por esencia (naturaleza intelectual)»[66]. Para Boecio lo distintivo de la persona es su singularidad e irreductibilidad. Podríamos decir de una forma un poco anacrónica que para él la persona es un absoluto en sí mismo.

Esta valoración no es óbice para no ser conscientes de su limitación, originada por su dependencia del sistema filosófico aristotélico. Este no es capaz de dar importancia a la relación, categoría central para la definición de persona en teología trinitaria, como veremos después con Tomás de Aquino y como ya había sido anticipado por los Padres capadocios en el Oriente cristiano y por Agustín en Occidente. No obstante, nuestro autor conoce y utiliza también el término *relatio* para hablar de la Trinidad, así puede decir que mientras la sustancia guarda la unidad, la relación forma la trinidad[67], un contexto, por cierto, en el que utiliza el término persona[68]. Aunque llama la atención que nuestro autor no le dé una relevancia mayor a esta categoría en su definición de persona[69]. Desgraciadamente, cuando Boecio habla de la persona no utiliza de una manera más decidida la de relación y cuando habla de la relación no aparece de forma clara el concepto de persona. En realidad, el uso del concepto *relatio* para las personas trinitarias es más un concepto lógico que ontológico. En este sentido se ha podido hablar de «una reducción desgraciada y decisiva»[70] en su definición, que ha llevado a un exceso de individualismo e intelectualismo que, si bien no estaba ligado directamente a la definición de Boecio, sí a la aplicación que de ella hicieron sus seguidores[71].

Si Boecio entiende y explica la persona ante todo como una individualidad, en realidad la estaría definiendo más por el «qué» que por el «quién», dos realidades que estando estrechamente unidas no se pueden confundir. El quién de la persona ha de integrar el qué de la individualidad y de la naturaleza, pero el qué no puede especificar y determinar el sentido del quién. Este es especificado ante todo por la relación[72]. Es cierto que la definición de Boecio no deja espacio para la dimensión relacional y extática de la persona. Pero hay que retener que para él «la persona se caracteriza por la existencia por sí (subsistencia), de manera irreductible y absolutamente singular (individuo), con esa libertad de acción que le corresponde por

[66] Cf. G. Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, o.c., 133.

[67] Boecio: OS I 6,339: «substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem». La sección 5 de este tratado está dedicada al análisis del concepto de relación tomado del *De Trinitate* de san Agustín.

[68] Boecio: OS I 5.

[69] El libro V del *De Trinitate* de Agustín es uno de los textos que Boecio estudió con más atención y cuidado, tal como podemos apreciar en *Opuscula theologica* I *(De Trinitate)* y II *(Utrum Pater et Filius)*. Este último es una síntesis de un aspecto de esta enseñanza de Agustín, así como un desarrollo ulterior de la doctrina del obispo de Hipona. Cf. J. Marenbon, *Boethius*, o.c., 77s; 82-87.

[70] J. Ratzinger, «Zum Personenverständnis in der Theologie», en *Theologie und Verkündigung* (Múnich-Friburgo 1973) 225. Cf. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemanden", Menschen und ihre Identität* (Stuttgart 1996).

[71] C. E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 1997) 92: «The syndrome of intellectualism and individualism found in Boethius».

[72] J. L. Ruiz de la Peña, *Antropología teológica* (Sal Terrae, Santander 1988) 165.

esencia (naturaleza intelectual). Todos estos rasgos fundan la dignidad de la persona. Cuando se aplique a Dios, esta definición garantizará la divinidad de las tres personas (naturaleza divina intelectual) contra el arrianismo, así como su subsistencia propia (sustancia individual) contra el sabelianismo, fundando también su obrar (sustancia individual inteligente y libre)»[73].

— Ricardo de San Víctor

Ricardo de San Víctor conoce la definición de Boecio, la utiliza como base de su pensamiento, pero la transforma desde las claves de su propia teología trinitaria, pues para él esta definición tendría el peligro de «concebir la sustancia divina como una persona»[74]. Como hemos visto anteriormente, Ricardo pone en el centro de su reflexión teológica la afirmación de 1 Jn 4,8.16: «Dios es amor», y para no caer en un triteísmo, tiene que transformar el concepto de persona transmitido por la tradición proveniente de Boecio[75]. Según su comprensión de Dios desde la lógica del amor, si aplicara esta definición de persona tal cual, correría el riesgo de afirmar tres sustancias distintas, es decir, tres dioses. Su nueva definición reza así: «persona divina est divinae naturae incommunicabilis exsistentia»[76]. Las personas no son sin más la naturaleza *(aliquid),* sino el modo de tener esa naturaleza y en relación con su origen *(aliquis).* Para subrayar este «quién» de la naturaleza personal, Ricardo opera una serie de cambios significativos a la definición de Boecio.

En primer lugar, sustituye el adjetivo racional por divina. Mientras que la definición de Boecio podría ser atribuible por analogía al hombre y a Dios, la de Ricardo se refiere exclusivamente a las personas divinas. En segundo lugar, traduce la expresión «individua» por «incommunicabilis», poniendo de relieve el principio de individuación que distingue a las personas, es decir, el *ex-sistere,* y que a su vez es incomunicable. Aunque lo que quiere decir Boecio con su sustancia individual es lo mismo que dice Ricardo con la incomunicabilidad de las personas, este último quiere subrayar el carácter singular, irreductible e intransferible de cada una de las personas[77]. Precisamente por esta razón, en tercer lugar, sustituye el término *substantia* por *exsistentia,* introduciendo la condición relacional de la persona en su misma definición: que implica la realidad sustancial *(sistentia)* y el origen *(ex).* Siguiendo con la perspectiva tradicional, Ricardo afirma que la persona es una realidad sustancial, pero determinada por su incomunicabilidad, es decir, por la forma única e intransferible *(incommunicabilis)* que cada una es y posee esa naturaleza común *(sistentia)* desde un origen común *(ex).* La persona

[73] G. Eméry, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin,* o.c., 133.
[74] Ibíd., 137.
[75] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* IV, 21 (SCh 63,279-281).
[76] Íd., *De Trinitate* IV, 22 (SCh 63,280). Cf. N. den Bok, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor* (París-Turnhout 1996).
[77] G. Emery, *La théologie trinitaire...,* o.c., 137s.

no es formalmente una naturaleza, un qué, sino un quién, que se define por la forma de ser esa naturaleza[78]. Desde esta definición, finalmente, Ricardo de San Victor podrá afirmar en el libro V cuando estudie las procesiones que cada persona divina se distingue por su forma de amar, que cada persona es idéntica a su amor, que cada persona es su amor[79]. Así, el Padre es el origen sin origen del amor intradivino. Él es puro amor que se da. El Hijo es el amor que recibe y a la vez da y entrega. El Espíritu es el puro amor que solo recibe. El Padre es amor como pura donación; El Hijo es el amor como recepción y donación; y el Espíritu es el amor como pura recepción[80].

— Tomás de Aquino

Tomás de Aquino conoce la definición de Boecio y de Ricardo. Y a pesar de estar al tanto de las dificultades que habían planteado los teólogos del siglo XII respecto a la definición del primero, el Aquinate optará por tomarla como punto de partida de su reflexión sobre las personas divinas. En este punto se separa de Alberto Magno y de Buenaventura, que aceptan la crítica de Ricardo y su definición. Tomás de Aquino «mantiene la definición de Boecio, pues si se entiende correctamente, conviene a Dios»[81]. ¿Por qué prefiere la definición de Boecio a la de Ricardo? Porque mientras que la de Boecio puede ser utilizada para hablar de Dios y del hombre (desde la analogía), la de Ricardo solo es posible aplicarla a Dios. Después de analizar el lenguaje trinitario y establecer las necesarias equivalencias entre los términos griegos y latinos, Tomás confiesa con la fe de la Iglesia que en Dios hay tres subsistentes distintos en la unidad de la sustancia divina. Para decir esos tres subsistentes, la Iglesia ha utilizado los términos *hypóstasis* y *persona*.

¿Qué significa esta expresión cuando la aplicamos a Dios? Para responder a esta cuestión, Tomás desarrolla su doctrina de la relación subsistente que con toda razón ha sido considerada «la síntesis de su teología trinitaria especulativa»[82], que se encuentra en la *quaestio* 29 de la primera parte de la *Summa Theologica*[83]: «La persona divina significa la relación en cuanto subsistente» *(STh* I, 29,4). En otras palabras: significa la relación por modo de sustancia, que es la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea otra realidad que la naturaleza divina» *(STh* ibíd.). Y más adelante: «Las personas son las mismas relaciones subsistentes» *(STh* I, 40, 2). Sin renunciar a la perspectiva ontológica de la definición de persona, Tomás resuelve la aporía con la que habían tropezado Agustín y la posterior teología medie-

[78] Cf. G. SALET, «Notes complémentaires», en R. DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*. o.c., 487-489.

[79] RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* V, 20: «Erit ergo unicuique trium idem ipsum persona sua quod dilectio sua. [...] Quoniam ergo quaelibet persona est idem quod amor suus» (SCh 63, 352).

[80] F. COURTH, *Trinität in der Scholastik*, o.c., 67.

[81] G. EMERY, *La théologie trinitaire...*, o.c., 138.

[82] Ibíd., 142.

[83] Cf. ibíd., 141-156.

val. Yendo más allá de la postura esencialista de Agustín y sus seguidores, seguirá el camino abierto por Guillermo de Auxerre, quien afirma que la persona significa principalmente la relación e indirectamente la esencia divina. La relación no es un accidente, sino que es la esencia divina misma, y por esta razón es subsistente, como subsiste la esencia divina. La persona divina es la relación en cuanto que esta relación subsiste. La sustancia individual de Boecio o la existencia incomunicable de Ricardo, Tomás las entiende como la relación en cuanto subsistente. Aquello que es incomunicable e intransferible constituye a las personas, y esto se identifica con las relaciones de origen. Las personas no son antes que las relaciones. Las personas se constituyen por las relaciones. No hay un sustrato previo a la donación y relación; son en cuanto se relacionan. La relación une y distingue a la vez. La unidad de Dios no es la del solitario, sino una comunión perfecta. El ser de Dios se identifica con la relación, es un eterno intercambio de amor. «La relación, en cuanto realidad divina que es, es la esencia misma». El ser de Dios es amor. Esto presupone una con-dignidad de las tres personas; un mismo amor que es poseído de forma diferente por cada uno de ellos; y, por último, presupone la distinción. Con Tomás de Aquino aparece absolutamente claro que en Dios no hay un sustrato previo al Padre, Hijo y Espíritu, a su ser donación recíproca y comunión en el amor.

La relectura de la teología trinitaria medieval que está realizando la investigación actual rehabilita la definición de Boecio, entendiéndola en su justa perspectiva, con sus posibilidades y sus límites. Él asume sin problemas el término persona, y lo convierte en un concepto esencialmente sintético, dotándole de un valor semántico nuevo, con una insistencia en el valor de la individualidad, abriendo así el paso a su utilización en la antropología teológica. Su mayor originalidad ha sido comprendida desde el punto de vista de que «desarrolló por vez primera una teorización sistemática de la equivalencia de los términos *hypóstasis* = *persona* = *substantia* = *prósopon*»[84]. En segundo lugar, hay que reconocer el justo papel que ha adquirido la teología de Ricardo de San Víctor, desde la actualización de su teología del amor interpersonal para comprender la trinidad y la importancia de la relación en la definición de la persona, aunque algún autor, con razón, nos previene para no realizar una modernización prematura de su teología y de sus aportaciones. Finalmente, aunque nunca había perdido este lugar, los estudios de la teología trinitaria de Tomás de Aquino siguen mostrando la genialidad del teólogo dominico; aunque en la *Suma de teología* la doctrina trinitaria bascula sobre el concepto de sustancia, su gran aportación es la definición de las personas trinitarias como relaciones subsistentes, poniendo así las bases de lo que será llamado después una ontología relacional centrada en la persona. Una buena síntesis de esta vuelta positiva hacia la teología medieval, integrando la riqueza y multiplicidad de matices que encontramos en sus diversos autores, lo muestra la definición ofrecida por L. Oeing-Hanhoff: «Persona est

[84] M.-É. Bély, «"Persona" dans le traité théologique "Contre Eutiquès et Nestorius" de Boèce», a.c., 277.

modus existendi rationalis essentiae ad alium et in alio»[85]. Esta definición del concepto trinitario de persona recapitula de forma equilibrada la fluctuante historia de la interpretación de este concepto, subrayando la importancia de la esencia, la racionalidad, la reflexividad, la incomunicabilidad y la relación como características esenciales de las personas trinitarias.

d) *El giro psicológico de la filosofía moderna*

La Modernidad supone un cambio decisivo para la doctrina trinitaria. En este momento se produce un giro fundamental que amenazará la vitalidad de la doctrina trinitaria. A partir de este momento, va a ser considerada un enigma incomprensible (Goethe), una doctrina inútil en el ámbito de la acción de la vida humana (Kant), una metafísica teológica sin un claro significado salvífico. El siglo XVII marca un giro decisivo en la comprensión de la doctrina. Un siglo obsesionado por la realidad de Dios, aunque tentado por domesticar su trascendencia[86]. ¿Cuáles son las causas de este progresivo aislamiento e irrelevancia de la doctrina trinitaria? En primer lugar, la pérdida del sentido de la analogía, en beneficio de una univocidad en el discurso sobre Dios. Pero como la Trinidad no puede ser expresada adecuadamente por un lenguaje unívoco, su reconocimiento se convierte en algo difícil y oscuro. El materialismo que reina en la teoría del conocimiento (Thomas Hobbes) acentuará este problema. En segundo lugar, tiene que ver con el concepto de persona que estamos analizando. El así llamado giro antropológico de la filosofía moderna supuso una cesura en la reflexión sobre el concepto de persona ya que «deja de ser una magnitud ontológica para reducirse a un dato psicológico»[87].

«Con Descartes empieza a abrirse camino un nuevo concepto de persona: ya no se define respecto a la autonomía en el ser, sino en referencia a la autoconciencia»[88]. Esto va a suponer un desafío y un problema para la aplicación del concepto de persona a Dios. Si bien este concepto en su sentido más profundo, tal como hemos visto antes, nace en el debate trinitario y, desde ahí, se extiende al cristológico para irse aplicando al ámbito de la antropología, ahora es la antropología filosófica la que decide el sentido de este concepto y lo devuelve a la reflexión teológica. Pero este regreso del concepto de persona a la teología trinitaria va a ser muy complicado. En este momento pasa de ser concebido como un término metafísico *(hypóstasis)* a un sujeto de acción y responsabilidad en cuanto individuo cognoscente (sujeto). Persona comienza a ser com-

[85] L. Oening-Hanhoff, «Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person», en W. Breuning (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (Friburgo 1984) 143-182; aquí 162: «La persona es el modo de existir de la esencia racional hacia otro y en otro». Cf. E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* (Studia Anselmiana, Roma 1986) 307s.

[86] Ph. Dixon, *Nice and Hot Disputes. The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century* (Continuum, Londres-Nueva York 2003) 5; W. Placher, *The Domestication of Trascendence* (Louisville 1996).

[87] J. L. Ruiz de la Peña, *Antropología teológica,* o.c., 161.

[88] G. Amengual, *Antropología filosófica,* o.c., 218.

prendida como conciencia de sí. Para John Locke el concepto de sustancia no pertenece a la definición de persona, puesto que esta se define desde la conciencia de sí misma. La persona «es un ser pensante e inteligente, provisto de razón y reflexión»[89], «donde el sí mismo depende de la conciencia y no de la sustancia»[90]. Aunque esta nueva definición se refiere a la persona humana, a la larga afectará también a la teología trinitaria, haciendo incomprensible su utilización en este ámbito y provocando el llamado «espléndido aislamiento» de la teología trinitaria[91].

En este sentido, la recuperación de la doctrina de la analogía y el concepto de persona desde la relación son dos buenos síntomas de la recuperación de la mejor tradición de la teología trinitaria. ¿No será el momento de que de nuevo la teología trinitaria ofrezca a la reflexión filosófica la hondura y profundidad que tiene el concepto teológico de persona para fundamentar el antropológico, hoy en entredicho?

e) *El debate contemporáneo: entre mono-subjetividad e inter-personalidad*

El debate sobre el concepto de persona aplicado a la Trinidad fue reabierto en la teología del siglo XX por Karl Barth y Karl Rahner. Desde la comprensión psicológica del concepto de persona, Barth primero y Rahner después piensan que si se aplica tal cual, la doctrina trinitaria estaría acercándose de forma peligrosa al triteísmo. Desde la reducción moderna de persona a individuo o a sujeto consciente, libre y responsable de sus actos, hacía bastante difícil utilizar esta terminología aplicándola a Dios. De esta manera se afirmaría en Dios tres personas, tres sujetos autoconscientes; por lo tanto, se estaría afirmando de forma implícita un craso triteísmo. Por esta razón, tanto Barth como Rahner propusieron volver al sentido original del concepto hipóstasis, traduciendo el concepto de persona por «modos de ser» *(Seinsweisen)* y «modos de subsistencia» *(Subsistenzweisen)*. En Dios hay una unidad de ser y de conciencia que subsiste en tres modos diversos. Ambas posiciones teológicas fueron acusadas de modalistas (Moltmann)[92]. El juicio parece exagerado e injustificado[93]. Pero es verdad que su propuesta no parece que haya sido muy afortunada, y sobre todo, lo que es más evidente, no ha sido secundada por la teología actual, más propensa a subrayar la perspectiva dialógica y tripersonal de Dios.

[89] J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 11, vol. I, 492.

[90] Ibíd., II, 27, 19, vol. I, 501.

[91] Cf. K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», en ÍD., *Escritos de Teología*, IV (Cristiandad, Madrid [4]2002) 99-128.

[92] J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, o.c., 161, n.41; 165: «El modalismo idealista de Rahner». G. Greshake, M. Striet y G. Essen prefieren hablar de monosubjetivismo.

[93] Cf. R. MIGGELBRINK, «*Latens Deitas.* Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners», en R. SIEBENROCK, *Karl Rahner in der Diskussion* (Tyrolia, Innsbruck-Viena 2001) 99-129; espec. 128s; ÍD., «Modalismusvorwurf und Personbegriff in der trinitätstheologischen Diskussion», en A. R. BATLOGG - M. DELGADO - R. A. SIEBENROCK (Hrsg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi.* Festschrift für K. H. Neufeld SJ (Friburgo 2004) 279-296.

Aunque estos dos grandes teólogos devolvieron a la teología la centralidad de la teología trinitaria, hay que reconocer que ambas expresiones son excesivamente formales y que no muestran claramente la importancia de la reciprocidad (tú) y el amor (nosotros) en el concepto de persona, ya sea en la teología trinitaria o en el ámbito de la antropología. Por más que las expresiones no quieran ser sino una recuperación de la comprensión ontológica de la persona esbozada en la teología patrística y medieval[94], su aceptación ha sido más bien escasa. La teología contemporánea ha preferido seguir la estela de la filosofía dialógica y personalista, al pensar las personas desde la perspectiva de la relación[95]. No obstante, el debate en esta cuestión no ha concluido. Las diferentes posturas teológicas acusándose de modalismo y triteísmo según la aplicación que se haga del concepto de persona en teología trinitaria han vuelto a reproducirse en un duro debate en la actualidad en el contexto de la teología alemana entre Herbert Vorgrimler y Gisbert Greshake. Si la propia autoconciencia y la libre autodeterminación pertenecen hoy de suyo al concepto de persona, ¿podríamos aplicarlo a Dios según la fórmula «una substantia - tres personae»? Mientras que para Vorgrimler habría que prescindir de un concepto de persona que implique el sentido de tres centros divinos autoconscientes, para Greshake la diferencia real de las personas divinas no puede sostenerse sin el momento de la subjetividad autoconsciente y libre determinación, pudiendo hablar incluso de tres yos o centros de autoconciencia en Dios[96]. La primera posición ha sido denominada trinitarismo monopersonal y la segunda trinitarismo social[97].

Hay dos cuestiones fundamentales que están detrás de esta polarización y que en el fondo son irresolubles si se hace de forma unilateral. En primer lugar, la historia del mismo concepto de persona podemos contemplarla como la permanente fluctuación entre los dos pilares fundamentales y absolutamente necesarios que forman parte de su comprensión: por un lado, la mismidad y subsistencia (ser-se), y, por otro, la alteridad, la relación y la donación de sí (dar-se). Por esta razón, sería bueno considerar que «las personas en Dios son magnitudes tanto autónomas cuanto, al mismo tiempo, dialógico-relacionales, que no pueden concebirse de manera independiente de las otras con las que están permanentemente en relación»[98]. El debate en la actualidad se polariza en estas dos perspectivas: comprender la persona desde la «relacionalidad radical», o bien desde un «absoluto ser-para-sí»[99].

[94] Tanto la expresión «modos de ser» como «modos de subsistencia» hacen referencia a la expresión de Atanasio de Alejandría (una esencia en tres modos de existencia) y de Tomás de Aquino (personas como relaciones subsistentes).

[95] Cf. J. Prades, «Sobre el principio de la vida personal. Contribuciones de la teología trinitaria al concepto de persona», en Íd., *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2003) 75-105.

[96] H. Hoping, «Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede», en M. Striet (Hrsg.), *Monotheismus Israel und christlicher Trinitätsglaube* (Herder, Friburgo 2004) 128-154; aquí 128s.

[97] N. de Bok, *Communicating the most High,* o.c., 17-52.

[98] G. Greshake, *El Dios Uno y Trino,* o.c., 215.

[99] G. Essen, «Person - ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion»: *Theologische Revue* 94 (1998) 243-254; aquí 245.

En segundo lugar, es necesario «recordar que la cuestión decisiva objeto de discusión no es otra sino la posibilidad de dar razón convincentemente del monoteísmo trinitario, es decir, cómo articular de modo adecuado la unidad y la trinidad divina en cuanto realidades igualmente originarias» [100].

3. Nuevas perspectivas en teología trinitaria

La teología trinitaria actual, al tomar como punto de partida de su reflexión la historia de la salvación, ha centrado su discurso teológico nuevamente sobre las personas divinas. Sería bueno no perder de vista esta perspectiva histórica, pues un concepto excesivamente formal del término persona, a la larga se volvería contra la significación y fecundidad de la doctrina trinitaria en el conjunto de la teología [101]. La teología trinitaria centrada en la vida interna de Dios solo se sostendrá si tiene su punto de partida y su horizonte de comprensión en la historia de la revelación y de la salvación testimoniada en la Sagrada Escritura y actualizada en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia. No es tan importante, por lo tanto, llegar a una definición formal del concepto de persona, cuanto llenar de contenido concreto cómo es persona cada uno de los protagonistas divinos, Padre, Hijo y Espíritu, pues aunque utilizamos un único concepto que iguala a los tres, los iguala en lo que a la vez los diferencia. El Padre es persona de forma distinta a como lo es el Hijo y el Espíritu, y viceversa. Desde aquí, podemos pensar de forma más abstracta el término persona, pero como momento segundo, y siempre provisional. Esta vinculación de la doctrina trinitaria al contenido concreto de las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la vida litúrgica de la Iglesia hace que cualquier concepto de persona desde el que trabajemos tenga que tener en cuenta, por un lado, la persona concreta de Jesús ante Dios, su Padre, mostrando que él es una conciencia individual (yo) que en la libertad del Espíritu se dirige al Padre como un tú real, en diferencia y reciprocidad de conciencia y de amor (así Gisbert Greshake, Magnus Striet, Georg Essen); pero, por otro lado, que esa persona no se ha constituido a sí misma en otro Dios frente a Dios, sino en su Hijo, su Palabra, su Rostro, su Imagen. Es decir, que, en virtud de esa misma fidelidad, la teología trinitaria, con su concepto central de persona, ha de mostrar la continuidad con el monoteísmo bíblico y litúrgico que parte de la conciencia de que cuando el cristiano se dirige al Padre por el Hijo en el Espíritu, lo hace al único Dios, no a tres dioses que forman una comunidad (así Helmut Hoping, John Wohlmuth, Jürgen

[100] S. del Cura Elena, «Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad», en I. Murillo (ed.), *Religión y Persona.* V Jornadas de Diálogo Filosófico (Colmenar Viejo 2006) 17-45; aquí 42s.

[101] C. E. Gunton recuerda esto insistentemente a la teología trinitaria actual, poniendo como ejemplo la teología trinitaria de Ireneo. Este remitirse al fundamento histórico-bíblico no impide reflexionar sobre la Trinidad inmanente; antes al contrario, lo requiere. Pero esta reflexión sobre la ontología trinitaria tiene que respetar y fundamentarse en la revelación histórico-salvífica.

Werbick)[102]. Por lo tanto, ni un concepto de persona que rompa el monoteísmo trinitario, incurriendo *de facto* en un triteísmo, ni una abdicación del concepto de persona por las dificultades que ha introducido la filosofía moderna que termine afirmando de forma implícita un nuevo modalismo. La controversia actual en torno al concepto de persona es el correlato de la controversia que ha existido siempre en la teología trinitaria entre los que se han visto impelidos a subrayar el monoteísmo (unidad) o la Trinidad (pluralidad).

Desde esta afirmación de principio presentamos cuatro perspectivas que están en profunda sintonía y que intentan poner de relieve la centralidad del concepto de persona, no solo para la teología trinitaria, sino para la antropología (comprensión del hombre) y la metafísica (comprensión de la realidad). Sin negar el polo de la singularidad e individualidad que ha puesto de relieve la teología clásica en su definición ontológica, hoy la teología trinitaria subraya que la persona es relación (C. E. Gunton, Ch. Schwöbel), comunión (I. Zizioulas), reciprocidad (W. Pannenberg, G. Greshake) y donación (H. U. von Balthasar, L. F. Ladaria).

a) *La persona es relación*

Muchos son los autores que podrían ser estudiados aquí para mostrar esta determinada concepción del concepto de persona, tanto en su perspectiva teológica trinitaria como en su dimensión antropológica. Ya he señalado anteriormente que el diálogo de la teología del siglo XX con la filosofía de raíz judía y el personalismo nacido de la tradición cristiana ha conducido a una atención significativa a este polo de la definición de la persona. Para esta postura hemos escogido dos autores: el teólogo anglosajón Colin E. Gunton y el alemán Christoph Schwöbel, que han colaborado de forma fructífera en diversos proyectos comunes.

Colin E. Gunton tiene en la teología trinitaria de Ireneo de Lyon su modelo fundamental[103]. La razón es porque toda la reflexión sobre la Trinidad inmanente está vinculada a la revelación de Dios en la historia y desde ella pueden iluminarse los problemas fundamentales de la vida humana que el hombre ha pensado desde siempre. Desde esta teología ireneana podemos entender perfectamente una de las definiciones que nos ofrece sobre la teología trinitaria: «La doctrina de la Trinidad es

[102] Esta es la postura equilibrada que muestra H. HOPING, «Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede», o.c., 143-145, dentro del duro debate que se está dando actualmente en la teología alemana, aunque finalmente toma postura por la teología trinitaria que subraya el monoteísmo oponiéndose a la posibilidad de hablar de tres centros de autoconciencia, de un intercambio de libertades divinas o de diálogo intratrinitario. La subsistencia de las personas divinas no es personal en el sentido de que en Dios existan tres yos o tres centros de autoconciencia y libertad. La prohibición de la pluralización de la esencia divina evita, a su vez, la especulación excesiva de la legítima diferencia de las personas trinitarias y sus relaciones recíprocas (p.148).

[103] Esta referencia a Ireneo es evidente en todos sus libros, especialmente cuando trata de cristología y Trinidad. En el último libro sobre la Trinidad, *Father, Son and Holy Spirit Essays Toward a Fully Trinitarian Theology* (Continuum, Londres-Nueva York 2001) 8-11.

la doctrina que pretende identificar el Dios que viene a nosotros para hacernos capaces de comprender cuánto necesitamos la naturaleza de nuestro Dios»[104]. La doctrina trinitaria, por lo tanto, no es una especulación lejana de la vida, sino que hablar y pensar la Trinidad es hablar y pensar sobre la vida[105]. De esta forma, por un lado, se hace imposible realizar una ontología trinitaria esencialista (que él, de una forma a veces un poco injusta, vincula a la teología trinitaria occidental derivada de la síntesis agustiniana), y, por otro lado, fundamenta desde un punto de vista teológico la importancia de lo personal (en un mundo en el que prima lo impersonal) y la materialidad del mundo (en una teología occidental marcada por un excesivo dualismo y una modernidad incapaz de vivir en el cuerpo)[106]. De esta manera, el autor ha querido dialogar con la modernidad y su pasión por la libertad, no para negarla, sino para asumirla y darle a esta su auténtica y verdadera perspectiva. En el tiempo actual es necesario que la afirmación de la subjetividad, la individualidad, la universalidad y la unidad no sea realizada a costa de la alteridad, la comunión, la particularidad y la pluralidad[107].

Para Gunton hay cuatro categorías centrales de la teología trinitaria: persona, relación, alteridad y libertad. De ellas, la central es sin duda la de persona. Los teólogos de la antigüedad clásica cristiana tuvieron que concebir de forma enteramente nueva lo que estaba implicado en aquello que llamamos ser personal. El concepto de persona es, por lo tanto, para este autor, la clave de bóveda de toda la doctrina trinitaria, aun cuando reconoce que es la categoría que arrostra una mayor dificultad de comprensión. No obstante, se halla en ella también una de las mayores posibilidades para la teología trinitaria actual. Por otro lado, su definición es imposible, ya que su realidad es irreductible a otras categorías o entidades que rebajen, de una u otra forma, la realidad personal. Para este autor, lo central en la comprensión de la persona es que se distingue de lo individual, en el sentido de que la persona, según la comprensión moderna, se definirá en términos de separación de otros individuos. Sin embargo, la persona se define en términos de relación con otras personas, que no son una simple prolongación de mi persona, sino que realmente son distintas, en una alteridad, con la que me tengo que relacionar en plena libertad[108]. Estos cuatro conceptos, finalmente, pueden recapitularse en el del amor[109]. Es evidente que esta definición está pensada para la persona humana, pero no cabe duda de que para Gunton el fundamento último de esta definición es la doctrina trinitaria de las personas divinas[110].

Esta ontología relacional comprendida desde las personas (y las personas desde las relaciones) que se constituyen en un mutuo dar y recibir, que en algún momento Gunton ha definido de forma atrevida y sugeren-

[104] Ibíd., 12.
[105] Ibíd., 11.
[106] Ibíd., 10.
[107] Íd., *Unidad, Trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad* (Sígueme, Salamanca 2005).
[108] C. E. Gunton, *The Promise of the Trinitarian Theology*, o.c., 11.
[109] Ibíd., 143.
[110] Íd., *Father, Son and Holy Spirit*, o.c., 16.

te como de ontología sacrificial[111], ha sido profundizada por su colega Christoph Schwöbel en un libro que precisamente lleva por título *Dios en relación*[112]. La categoría de relación, que tiene su base en la teología trinitaria, sirve de gramática para los contenidos fundamentales de la teología. El autor parte de esta afirmación de principio:

> La afirmación «Dios es amor» no tiene que ser comprendida como predicado de una propiedad, de una acción o de una disposición del ser de Dios. Ella puede ser comprendida como afirmación ontológica sobre la comprensión del ser personal de Dios en relación, y así también el amor puede ser comprendido desde un punto de vista ontológico e interpretado en un sentido fuertemente relacional[113].

El punto de partida, por lo tanto, para comprender al Dios cristiano es su ser personal, que es definido por la relacionalidad, y esta a su vez por el amor. De alguna forma podríamos decir que el autor se sitúa en la gran tradición cristiana que como Máximo el Confesor, Bernardo de Claraval y Ricardo de San Victor percibieron que la expresión bíblica Dios es amor no solo constituía un predicado de una propiedad de Dios, sino que a esa expresión habría que darle un rango ontológico para pensar el ser de Dios.

A la cuestión actual sobre la naturaleza personal de Dios, el autor responde de forma rotunda. El Dios cristiano es un ser personal, y ese carácter personal se define por el amor. El amor, que en definitiva es relación personal entre las personas del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y esto significa que Dios es relación en sí mismo y es la condición de posibilidad para que pueda entrar en relación real con el mundo. El ser de Dios y el fundamento de su acción libre y amorosa en el mundo es la relación entre las personas o, como dice el autor, de las identidades hipostáticas: «Las relaciones intratrinitarias constituyen la identidad hipostática del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De esta forma, la esencia de Dios una no está detrás de las identidades hipostáticas del Padre, Hijo y Espíritu, sino que la unidad de Dios se constituye a través de las relaciones trinitarias»[114]. Esta identidad hipostática se concreta en que el Padre es fuente inagotable y total de ser y amor al Hijo en libertad y gratuidad; el Hijo, como objeto personal de su amor, es el principio de la alteridad y de la diferencia en Dios; y el Espíritu es el principio de la comunión en la Trinidad, mediante la cual el Padre y el Hijo se dan y reciben su comunión en libertad y amor: «Dios no es libre solamente con relación a aquello que no es Dios, sino que también es libre en la comunión perso-

[111] ÍD., *The Promise...*, o.c., 205: «Esto es una ontología "sacrificial" de Dios, la Trinidad es una concepción de Dios como tres personas constituidas por sus relaciones recíprocas de dar y recibir. Sacrificio es por esta razón un camino o una forma de entender el fin para el que ha sido creado el mundo: un eco del mutuo dar y recibir del Padre, Hijo y Espíritu dentro de la dinámica de espacio y tiempo, como un sacrificio de alabanza. Así, creación puede ser entendida como el puro don de Dios, el don libre en forma de alteridad como un eco del eterno dar y recibir del Padre, Hijo y Espíritu».

[112] Ch. SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung* (Mohr Siebeck, Tubinga 2002).

[113] Ibíd., 277.

[114] Ibíd., 47.

nal que Dios es. Dios ama no sola aquello que ha creado y es objeto de su amor, sino que Dios es amor en la relación que él es»[115].

b) *La persona es comunión*

Tanto Colin E. Gunton como Christoph Schwöbel han tenido como interlocutor al teólogo greco-ortodoxo Iohannes Zizioulas que ha reivindicado como ningún otro autor en la actualidad la aportación de los Padres capadocios a la teología trinitaria. Su comprensión de las personas divinas se define muy bien por los títulos de los dos libros en los que el autor ha recogido las diversas aportaciones que ha ido haciendo sobre el tema: *Being as communion* y *Communion and Otherness*. La tesis de este autor podemos sintetizarla en esta formulación: El ser de Dios como amor y comunión, desde la comprensión del misterio del Padre como origen y fuente de la divinidad y de toda la realidad. El amor (donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad. Esta es la razón última por la que I. Zizioulas, a pesar de pensar el ser de Dios como comunión, sigue siendo fiel a la tradición griega que ve en el Padre el origen de la Trinidad y la fuente de la comunión[116]. El Padre en cuanto causa es persona que genera alteridad desde su ser que se identifica con la libertad y el amor[117].

Para el teólogo ortodoxo la teología trinitaria actual ha de asumir la doctrina revolucionaria de los Padres capadocios al otorgar a la persona un carácter sustancial y hacer de ella, desde la persona del Padre, el punto de partida de la comprensión del misterio de la Trinidad. Hay que partir de la persona y no de un concepto genérico y abstracto de ser o incluso de comunión. En el centro de la reflexión tanto trinitaria como ontológica está la persona y no la sustancia. Partir de la persona del Padre para pensar al Hijo y al Espíritu significa introducir la libertad y el amor personal en la ontología. La libertad absoluta para darse y el amor personal del Padre generan al Hijo y espiran al Espíritu eterno. «Al hacer del Padre origen de la Trinidad, los Capadocios introdujeron la libertad en ontología, pues el Padre como persona, y no como sustancia, solamente puede existir en libertad y en relación con las otras personas»[118]. El Padre es origen personal y ontológico, en el sentido de que esa causalidad se da «antes y fuera del tiempo» y a un nivel hipostático o personal que supone la libertad y el amor[119]. La libertad es ontológica, siendo la persona del Padre la iniciadora tanto del ser personal como de la alteridad ontológica de la Trinidad[120]. En este sentido, en Dios «la alteridad es constitutiva de la unidad, y no consecuencia de ella. Dios no es primero uno y después tres, sino a la vez uno y trino. Su unicidad y unidad no quedan salvaguardas por la unidad

[115] Ibíd., 171.
[116] I. Zizioulas, *El ser eclesial*, o.c.
[117] Íd., *Comunión y alteridad*, o.c., 147-196.
[118] Ibíd., 155.
[119] Ibíd., 155.
[120] Ibíd., 157.

de sustancia, sino por la monarquía del Padre; él mismo es uno en la trinidad. Igualmente la unidad se expresa a través de la indisoluble *koinonia* que existe entre las tres personas, de modo que la alteridad no amenaza la unidad, sino que es para esta *conditio sine qua non»*[121].

Esta primacía del Padre en cuanto fuente de las personas trinitarias no indica una superioridad ontológica del Padre respecto al Hijo y al Espíritu, pues la alteridad es constitutiva de esta comunión personal. Ninguna de las personas divinas «posee» la naturaleza divina con anterioridad a las otras. «La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que este también "adquiere", por decirlo de algún modo, la divinidad solo "en tanto" el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir, solo "cuando" la naturaleza divina es "poseída" por los tres»[122]. Y concluye de forma clara: «El orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y la plenitud de la divinidad de cada persona»[123]. Si las relaciones fueran simétricas, permitiendo que el Padre fuese causado como persona por el Hijo y el Espíritu, el monoteísmo estaría en peligro[124]. «Los Padres capadocios eludieron este problema introduciendo el principio de procedencia ontológica y haciendo del Padre la "causa" de la existencia trinitaria»[125]. De esta forma, a juicio del teólogo greco-ortodoxo, lograron eliminar cualquier contradicción lógica entre monoteísmo y Trinidad, a la vez que armonizar el monoteísmo cristiano con la identificación bíblica de Dios con el Padre[126].

c) *La persona es reciprocidad*

I. Zizioulas ha recuperado para la teología trinitaria una ontología de la persona que nos lleva a comprender el ser de Dios como comunión y alteridad. Pero, introduciendo el concepto de causa *(aitía)* y de origen *(arché)* en la divinidad, referido a la persona del Padre, ¿no está corriendo el riesgo de que esta ontología de la comunión sea subsumida y suprimida por una categoría cosmológica de la causalidad?[127] Por otro lado, ¿el subrayar así la monarquía del Padre no implica una subordinación de las otras dos personas divinas? Al comprender al Padre como fuente y origen de la divinidad da la impresión de que su ser personal no es constituido a partir de la relación, sino desde sí mismo, pudiendo inducir al error de pensar al Padre como una persona absoluta[128]. Por esta razón, algunos teólogos en la actualidad han criticado esta dependencia del discurso tri-

[121] Ibíd., 18.
[122] Ibíd., 179.
[123] Ibíd., 179.
[124] Ibíd., 190.
[125] Ibíd., 191.
[126] Ibíd., 191.
[127] A. J. TORRANCE, *Persons in communion,* o.c., 283-306; C. E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology,* o.c., xxiii-xiv; Zizioulas se ha hecho cargo de todas estas críticas y ha respondido en el capítulo 3.º: «El Padre como causa. Persona que genera alteridad» en su libro *Comunión y alteridad,* o.c., 147-196.
[128] Cf. L. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 157-171.

nitario actual de las procesiones de origen privilegiando la persona del Padre en perjuicio de las otras dos. De esta manera no se hace justicia a la reciprocidad de relaciones que en la economía salvífica existe entre el Padre - Hijo - Espíritu. Si el ser de Dios es comunión hay que pensar las personas divinas y la Trinidad más bien desde las relaciones interpersonales recíprocas. Los teólogos alemanes Wolfhart Pannenberg y Gisbert Greshake han subrayado esta reciprocidad de las personas divinas, para así afirmar la igualdad entre ellas. Las relaciones diferentes y distintas de Jesús respecto al Padre y al Espíritu han de ser el punto de partida y el fundamento de la teología trinitaria, y no la doctrina clásica de las misiones, que lleva a una comprensión de las relaciones inmanentes de origen en la que el Padre queda situado por encima del Hijo y del Espíritu, justificando así un patrocentrismo larvado.

W. Pannenberg comprende la teología trinitaria como «la interpretación de la relación de Jesús con el Padre y con su Espíritu»[129]. Este ha de ser el punto de partida de la doctrina trinitaria[130]. Esta relación y alteridad de Jesús ante el Padre es comprendida como autodiferenciación, palabra clave de la teología trinitaria del autor alemán: «Diferenciándose a sí mismo del Padre, sometiéndose como criatura suya a su voluntad y haciéndole así lugar a su divinidad, igual que él les pedía a todos en su predicación del Reino de Dios, es justamente la manera en la que Jesús se muestra como el Hijo de Dios, uno con el Padre que le ha enviado»[131]. Esta perspectiva histórico-salvífica de la relación de Jesucristo con el Padre en el contexto del anuncio del Reino de Dios nos abre a la Trinidad inmanente. La diferencia en la economía salvífica es comprendida como autodiferenciación recíproca en el seno trinitario. Las personas, para Pannenberg, a diferencia de la teología tradicional, no pueden identificarse con las relaciones de origen (paternidad, generación y espiración), sino que su identidad personal y la comunión entre ellas están también constituidas por lo que nuestro autor denomina relaciones activas. Estas relaciones son las que constituyen las diversas peculiaridades de las tres personas. Las personas son las relaciones, realidad que les distingue en su peculiaridad y que a su vez les hace posible entrar en comunión. Hasta aquí el teólogo alemán comparte la teología tradicional. Pero se separa de ella al introducir en esa relación no solo las relaciones de origen, sino también otras con un sentido más amplio:

> La autodiferenciación recíproca por la que se definen las relaciones de las tres personas no permite que dichas relaciones sean reducidas a relaciones de origen, en el sentido de la terminología tradicional: el Padre no solo «engendra» al Hijo, sino que le entrega también su Reino para recibirlo de nuevo de él. El Hijo no solo es engendrado, sino que es «obediente» al Padre «glorificándole» como al único Dios. El Espíritu no solo es espirado, sino que «llena» al Hijo, «descansa» sobre él y le glorifica en su obediencia al Padre, glorificando así, al mismo tiempo, al Padre. Él es,

[129] W. Pannenberg, *Teología sistemática,* o.c. I, 331.
[130] Cf. ibíd., 283ss; 325-331.
[131] Ibíd., 336.

> quien de este modo nos conduce a la verdad completa (Jn 16,13) y quien conoce lo profundo de la divinidad (1 Cor 2,10s). [...] El Reino del Padre, su monarquía, se implanta en la creación por medio de la obra del Hijo, y se perfecciona mediante la obra del Espíritu [132].

La cuestión que queda pendiente en esta interpretación es la monarquía divina. ¿Queda comprometida la monarquía del Padre y la unidad de la Trinidad al pensar las personas desde estas relaciones activas? La monarquía del Padre no habría que entenderla de forma aislada de la mediación personal del Hijo y del Espíritu. El Padre es fin último de la historia de la salvación, pero solo es fin último a través del Hijo, que entregará el Reino al Padre para que Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). El Padre entrega «todo» al Hijo. En ese todo hay que entender hasta su propia divinidad, hasta el punto de que su Reino pasa a depender del Hijo. Pero, a su vez, el Hijo lo «devuelve al Padre», pues el «reinado del Hijo no consiste más que en anunciar el Reino del Padre, en darle gloria y sometérselo todo. Por eso no termina el reinado del Hijo (Lc 1,33) al devolverle el poder al Padre; al contrario, llega más bien a su máxima plenitud en el momento que todo se le somete al reinado del Padre, cuando toda la creación le glorifica como único Dios» [133]. Esta reciprocidad entre las personas divinas, en mutua autodistinción, no lleva consigo una destrucción de la monarquía del Padre. «Todo lo contrario: el Reino del Padre, su monarquía, se implanta en la creación por medio de la obra del Hijo, y se perfeccionará mediante la obra del Espíritu... Pero sin el Hijo, el Padre no posee su Reino: solo por medio del Hijo y del Espíritu tiene su monarquía» [134]. La monarquía del Padre, hasta ahora el punto de partida de la comprensión de la unidad en Dios y el origen de las otras personas divinas, está mediada por las relaciones trinitarias; la monarquía «es el resultado de la acción conjunta de las tres personas. Es el sello de su unidad» [135]. Por ello concluye:

> Como la monarquía del Padre y su conocimiento están condicionados por el Hijo, resulta imprescindible incluir la economía de las relaciones divinas con el mundo en la cuestión de la unidad de esencia de Dios. O sea, que la idea de la unidad de Dios no se ha aclarado todavía con decir que su contenido es la monarquía del Padre. Si la monarquía del Padre no se realiza directamente como tal, solo por medio del Hijo y del Espíritu, la esencia de la unidad del reinado de Dios estará también en dicha mediación. O incluso más: es esta mediación la que define el contenido de la esencia de la monarquía del Padre. En cualquier caso, la mediación del Hijo y del Espíritu no puede ser algo extrínseco ■ la monarquía del Padre [136].

Para el teólogo alemán Gisbert Greshake el descubrimiento de la persona brinda un nuevo acceso para una comprensión más profunda del misterio de la Trinidad. La historia del concepto de persona ha llevado a la

[132] Ibíd., 351.
[133] Ibíd., 339.
[134] Ibíd., 347 y 351.
[135] Ibíd., 353.
[136] Ibíd., 354.

teología trinitaria a considerar que las diferencias personales en Dios se encuentran en un mismo plano y tienen la misma importancia que la unidad, más aún, se identifican con la esencia de Dios; y, en segundo lugar, que las personas en Dios son magnitudes tanto autónomas como relacionales, que no pueden concebirse de forma independiente. El Dios uno es un entramado de relaciones de tres hipóstasis personales diferentes[137]. Para él la forma tradicional de comprender la unidad de Dios y desde ella la trinidad de las personas es un serio obstáculo para comprender la trinidad como comunión y la unidad divina como unidad en la relación y comunión en el amor. Más que partir de una esencia común (tradición occidental) o de la fontalidad de la persona del Padre (tradición oriental), habría que «tomar la diferenciación de las personas más bien a partir de la realización recíproca de la *communio* tal como se da en la historia de la salvación, teniendo como principio de conocimiento el testimonio de la Escritura y sirviéndose de la analogía con el comportamiento interpersonal[138]. Ambas formas de acceder a la teología trinitaria hasta ahora, han de quedar superadas por el paradigma de la *communio,* que es la mediación recíproca de unidad y pluralidad a partir de sí mismo»[139].

Para este autor «las personas divinas se caracterizan por un estar-una-hacia-la otra tan íntimo, que una persona está presente y actúa en la otra. Este estar-en el otro de índole relacional muestra que Dios, según su esencia, es *communio»*[140]. Greshake afronta la distinción y las propiedades de cada persona, no desde la doctrina clásica de las procesiones, ni en las relaciones mismas, sino que esta diferenciación hay que pensarla a partir de la realización recíproca de la *communio*[141]. Desde estos presupuestos, Greshake comprende al Padre, en la rítmica del amor, como el don original, en el que su ser y su identidad consiste en que se regala y está permanentemente saliendo de sí mismo. El Padre es siendo enteramente hacia el otro, por lo que obtiene su identidad a partir de los otros. El Padre sería dentro de la Trinidad lo mismo que la base y el fundamento de la *communio,* como existe el punto de cristalización en toda la comunidad. El Padre está orientado, como puro don, totalmente hacia el Hijo y el Espíritu, y está constituido en este ser en relación[142]. El Hijo es definido, siguiendo a Von Balthasar, como existencia en recepción[143]. Pero siendo de tal manera recepción del don, que reconoce el don como tal y con ello lo devuelve, más aún, lo devuelve tras-pasándolo. En cuanto el don alcanza en la recepción su objetivo, no es solamente reflejo de sí mismo, sino que en la recepción el don adquiere figura y expresión, se torna verdaderamente en lo otro, dentro de Dios. Podemos decir que el Hijo es principio de alteridad en Dios. Pero, a la vez, no es solo ser en la recepción, sino que es ser en el tras-paso (al Espíritu) y en este sentido es principio de

[137] Ibíd., 215.
[138] Cf. ibíd., 255.
[139] Ibíd., 227.
[140] Ibíd., 124.
[141] Ibíd., 255.
[142] Ibíd., 262.
[143] Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de la historia* (Encuentro, Madrid 1992) 27-37.

manifestación y comunicación. El Hijo es totalmente relación al Padre y desde el Padre, pero a la vez quien está frente a él, unidos ambos en el Espíritu[144]. El Espíritu Santo es por un lado la pura recepción, en cuanto que recibe el don del Padre y, de manera diferente, el del Hijo, volviéndose en amor hacia ellos, en gratitud y glorificación, siendo, a la vez, el vínculo de comunión entre ambos. El Espíritu se recibe como amor entre el Padre y el Hijo, siendo a la vez resultado del amor de ambos y el tercero distinto que posibilita y garantiza la relación entre ambos[145].

d) *La persona es donación*

Si finalmente hubiese que decantarse por una definición de persona que desde la analogía pueda ser aplicada a Dios, a Cristo y al hombre, convirtiéndose en clave y centro de la comprensión cristiana de la realidad, yo retendría esta: *persona significa ser sí mismo, para darse; serse dándose.* Parafraseando el título de uno de los libros del filósofo francés J. L. Marion podríamos decir que persona es el ser dándose, el ser en donación [146]. Soy consciente de que no suena excesivamente bien, pero tiene la ventaja de la concisión y de integrar los dos polos necesarios para una definición de persona: el yo (conciencia de ser) y la relación (entrega); la conciencia y la libertad; la dimensión metafísica clásica y psicológica de la modernidad. Karl Rahner, en un pasaje poco citado en este contexto, tiene una definición del ser humano que puede ser valiosa para una definición de persona: «La encarnación de Dios es, por tanto, el caso irrepetiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto que se entrega» [147]. Una definición así solo puede tener en el Dios trinitario su última condición de posibilidad. El hombre es entregándose, a imagen de Dios, cuyo ser es donación y entrega permanente en el amor. La persona divina es persona no siendo solo en sí y para sí, sino siendo en el otro y para el otro. Sin que podamos identificar totalmente a la persona humana con la divina, no obstante podemos pensar que la imagen de Dios se pueda encontrar en esta manera radical de ser persona. En Dios el ser y la donación son simultáneos y en el hombre son diferidos, es decir, como posibilidad en vocación, pues primero es y llega a su plenitud dándose.

La comprensión de la persona divina (y a su imagen y semejanza la humana) como don y donación ha sido una de las grandes aportaciones de la teología trinitaria de Hans Urs von Balthasar. Para el teólogo suizo el punto de partida de la reflexión trinitaria es el misterio pascual. Allí se nos ha revelado en plenitud el misterio trinitario, y en concreto las personas como puras relaciones desde el amor puro y desinteresado [148]. La hondu-

[144] Ibíd., 262.
[145] Ibíd., 262.
[146] J. L. Marion, *Etant donné* (PUF, París 2001).
[147] K. Rahner, «Para una teología de la encarnación», en *Escritos de Teología,* o.c. IV, 136.
[148] H. U. von Balthasar, *Theologie der Drei Tage* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1990) 32s.

ra del amor manifestado en el misterio pascual nos revela las relaciones trinitarias como la expresión de la absoluta gratuidad en el don otorgado (Padre: don de sí mismo) y en el don recibido (Hijo: existencia en recepción), pudiendo establecer una relación dialógica que no termine en una forma de entender el Todo, que termine en la destrucción del otro, sino en la glorificación mutua (Espíritu). Desde aquí nuestro autor comprende que el misterio de Dios y el misterio del Padre vendrían a ser equivalentes en cuanto que el Padre es, en su donación original, la fuente única y el origen de la divinidad[149]. Esta donación es el fundamento del misterio divino. Con lo que se pone de manifiesto que la esencia divina se determina mediante las hipóstasis o las personas, y no mediante la sustancia abstracta[150]. Por esta razón hay que decir que «la Trinidad de Dios no es una realidad penúltima, tras la cual se escondería una esencia insondable, inaccesible a toda criatura; más bien, Dios Padre, al engendrar al Hijo y en la entrega de este al mundo, ha engendrado todo por completo (Rom 8,32), de modo que con el rechazo de este todo ya no le queda ninguna otra cosa que ofrecer (cf. Heb 6,4-8; 10,26)»[151].

Desde esta perspectiva se ha de mostrar cómo es persona cada una de las personas divinas, pues, tal como ya hemos dicho, cada una de ellas lo es de forma diferente. Por eso la pregunta fundamental para la teología trinitaria no ha de ser tanto la búsqueda de una definición formal de persona, que pueda ser aplicado a Dios para poder afirmar la unidad y la trinidad, sino más bien cómo son persona el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

4. *Perijóresis:* la comunión perfecta en el amor

La expresión *perijóresis* es el concepto fundamental que resume el resto de categorías de la teología trinitaria y que actualmente está muy de moda para expresar la unidad en Dios, respetando a su vez la diferencia de las personas. El término está formado por dos palabras: *perí,* alrededor, y *joréo,* intercambiar lugares, podríamos decir que significa girar alrededor y por extensión se ha popularizado el sentido de danzar en torno. El concepto, sin embargo, en su sentido filosófico y teológico, es más complejo y apunta a una presencia mutua permanente, de inhabitación recíproca, un estado de co-inherencia entre dos realidades (cuerpo y alma) o entre las personas divinas[152]. El término parece expresar un movimiento circular rotatorio de diferenciación. Tiene como antecedente la física estoica, en la que el término es utilizado para comprender la unión entre cuerpo y alma como una mezcla de ambas realidades, sin que pierdan cada una de ellas sus propiedades personales. Se trata de una unión entendida como coextensión e interpenetración mutua.

El sentido de este concepto tiene su base en la Escritura en textos como en Jn 10,38; 14,11; 17,21. La idea se encuentra explícitamente en

[149] Cf. Íd., *Teológica,* o.c. II, 145s.
[150] Cf. L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 119.
[151] H. U. von Balthasar, *Teológica,* o.c. II, 146.
[152] S. del Cura, «Perikhoresis», en DTDC 1086-1094, aquí 1090.

Hilario para mostrar la unidad de la naturaleza del Padre y del Hijo, aun cuando el término todavía no aparezca en cuanto tal[153]: «Lo que está en el Padre está en el Hijo, lo que está en el ingenerado está en el unigénito... No es que los dos sean el mismo, sino que el uno está en el otro, y no hay una cosa distinta en uno y otro. El Padre está en el Hijo porque el Hijo ha nacido de él, el Hijo está en el Padre, porque de ningún otro tiene el ser el Hijo... Así están el uno en el otro, porque así como todo es perfecto en el Padre ingenerado, lo es también en el Hijo unigénito»[154].

El término es utilizado por primera vez en Gregorio Nacianceno, como verbo y no sustantivo, aplicándolo a las dos naturalezas de Cristo. En este mismo sentido es profundizado por Máximo el Confesor, cuya doctrina es calificada de inefable y que ofrece la posibilidad de pensar conjuntamente la unidad de persona y la diversidad de naturalezas en Cristo[155]. En la doctrina trinitaria aparece por primera vez en el pseudo-Cirilo y después en Juan Damasceno, entendiéndolo como in-existencia mutua de las personas, aunque comienza una tendencia a entender el concepto no de una manera dinámica sino estática. Burgundio de Pisa traduce el término griego de *perijóresis* por *circumincessio*[156] al traducir al latín del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno en el 1153. Normalmente los autores hablan de una doble forma de comprensión: una ligada a la teología patrística, donde la unidad se explica desde el proceso dinámico de interpenetración mutua; otra, ligada a la teología medieval, cuya unidad de esencia fundamenta la *perijóresis* como un estado, como un *modus essendi* más que como una realidad dinámica[157]. El término actualmente es utilizado para poner de relieve la unidad en Dios subrayando la diferencia de las personas divinas (Moltmann, Boff, Kasper, Pannenberg, Greshake) y la apertura de esta unidad comunional en Dios a la integración del mundo y de la historia en la plenitud de la vida divina (Moltmann). Desde la teología trinitaria se ha aplicado en la antropología, para pensar la unidad del cuerpo y alma, y en la eclesiología, para pensar simultáneamente la unidad en la diversidad.

[153] L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, o.c., 274.
[154] HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* III, 4.
[155] S. DEL CURA, «Perikhoresis», a.c., 1088.
[156] La diferencia entre *circumincessio* y *circuminsessio* es objeto de discusión. Para unos (por ejemplo S. del Cura) se trata de una diferencia gramatical cuyo origen está en que a partir del siglo XIII se escribe con *s* por la tendencia en Francia a pronunciar la *s* en vez de la *c*. Para otros, sin embargo, la diferencia gramatical presupone una diferencia de sentido (por ejemplo, Greshake), pues *circumincessio* está formado por *cedere* (penetrar en algo), que subraya la mutua referencia relacional en el que las personas divinas se interpenetran mutuamente, mientras que *circuminsessio* formado por *sedere* (sentarse) es un término más estático que indica el resultado de la acción.
[157] S. DEL CURA, «Perikhoresis», a.c., 1091.

CAPÍTULO XIV

TRINIDAD Y UNIDAD

BIBLIOGRAFÍA

BALTHASAR, H. U. VON, *Teológica.* III: *El Espíritu de la Verdad* (Encuentro, Madrid 1998); BULGAKOV, S., *Le Paraclet* (París 1944); CONGAR, Y. M., *El Espíritu Santo* (Herder, Barcelona 1990); ÍD., *Sobre el Espíritu Santo* (Sígueme, Salamanca 2003); GRESHAKE, G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Herder, Barcelona 2000); GUNTON, C. E., *The Promise of the Trinitarian Theology* (T&T Clark, Edimburgo 1997); KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1989); LADARIA, L. F., *El Dios vivo y verdadero* (Secretariado Trinitario, Salamanca [4]2010); MOLTMANN, J., *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral* (Sígueme, Salamanca 1998); MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secr. Trinitario, Salamanca [2]1998); PANNENBERG, W., *Teología sistemática,* I (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1993); RAHNER, K., «Para una teología de la encarnación», en *Escritos de Teología,* IV (Cristiandad, Madrid 2004); ZIZIOULAS, I., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Sígueme, Salamanca 2010).

I. TRINIDAD: LA LÓGICA DEL AMOR PERSONAL EN DIOS

1. La persona del Padre o el amor como donación y entrega absolutas

Si las personas divinas son dándose (ser-se dándose), el Padre es donación y entrega absolutas. Un amor y una donación con un grado tal de libertad, gratuidad y generosidad que al darse es principio de alteridad (Hijo) y fuente de comunión (Espíritu). En el misterio trinitario el Padre es origen y fuente de la divinidad (y por ello de toda la realidad e historia de salvación) porque su ser consiste en ser padre, es decir, en ser pura ofrenda y radical donación. El amor verdadero no puede tener otro fundamento que el amor mismo. Y esto en la Trinidad recibe el nombre de Padre. Es el amor sin fundamento que a su vez lo fundamenta todo [1]. Desde esta comprensión de Dios Padre como pura donación afrontaremos tres características esenciales vinculadas a la persona del Padre: el Padre es misterio incomprensible (incomprensibilidad); el Padre es el Alfa y la Omega de toda la realidad (fontalidad); el Padre es el origen sin origen en el ser de Dios (causalidad). Tres características que pueden superar el malestar contemporáneo que el hombre expe-

[1] H. U. VON BALTHASAR, *Teológica,* o.c. III, 437.

rimenta ante la paternidad en general y ante la paternidad de Dios en particular[2].

a) *La paternidad de Dios: entre el malestar y la nostalgia*

¿Cómo percibe el hombre de hoy la idea de la paternidad de Dios? ¿Es realmente la buena noticia del Evangelio que Jesús vino a anunciarnos? ¿O es considerada como una carga que hay que soportar o una amenaza de la que hay que liberarse? Por expresarlo con la afirmación de Paul Ricoeur la imagen del padre ¿es el fantasma del padre castrador que es necesario matar o el símbolo del padre que muere por misericordia?[3] Con una gran sensibilidad por el diálogo de la teología con la cultura y filosofía contemporánea, Kasper afirma con rotundidad en su libro *El Dios de Jesucristo:* «La afirmación central del Nuevo Testamento de que Dios es el Padre de Jesucristo y Padre de todos nosotros resulta difícil de comprender y realizar para muchas personas»[4]. El autor descubre tres raíces del problema.

El primero es el *psicológico,* cuyo representante fundamental es S. Freud. El psicoanalista austriaco descubrió en el complejo de Edipo la raíz de todas las neurosis del hombre. El ser humano sintió la necesidad de matar al «padre» para liberarse definitivamente de lo que esta figura representaba. Así, liberado de esa autoridad opresora e infantilizadora, podría llegar a ser él mismo. Sin embargo, esta muerte del Padre llevó a la lucha de todos contra todos provocando el caos generador de angustia y terror. El ser humano sintió nuevamente nostalgia de esa figura, en el fondo, acogedora y redentora. El cristianismo vendría a sanar esta angustia y culpa originaria, situando a Cristo al lado del Padre, o más exactamente en lugar de él. La religión del hijo viene a sustituir y abolir la religión del padre.

El segundo ámbito es el *sociológico,* proveniente del movimiento de la liberación de la mujer que ha encontrado su eco y acogida en la teología feminista. Para esta teología, la designación de Dios como Padre ha sido el fundamento de una serie de estructuras patriarcales injustas que repercuten en la conciencia de los hombres y en las estructuras y formas de organización civil y eclesial. La idea de Dios como Padre vendría a sacralizar el patriarcado y a sublimar ideológicamente el predominio de los varones respecto a las mujeres. Esta crítica ha tenido dos caminos diferentes: uno que pide la superación del cristianismo por una religiosidad poscristiana centrada en las divinidades maternales, libre de toda reminiscencia patriarcal y machista; otra de corte más profético que pide una corrección inclusiva en el lenguaje teológico, y así, cuando hablemos de

[2] Cf. L. F. LADARIA, «*Tam Pater nemo.* Quelques réflexions sur la paternité de Dieu»: *Transversalités* (2008) 95-123; I. ZIZIOULAS, «El Padre como causa. Persona que genera alteridad», en ÍD., *Comunión y alteridad* (Sígueme, Salamanca 2010) 147-196; E. DURAND, *Le Père Alpha et Oméga de la vie trinitaire* (Cerf, París 2009).

[3] P. RICOEUR, «La Paternidad: del fantasma al símbolo», en ÍD., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Seuil, París 1969) 458-486.

[4] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 161.

Dios, incluyamos rasgos tanto de la paternidad como de la maternidad[5]. Esta última, al menos, como el propio Kasper reconoce, «constituye una invitación a concebir la idea del padre de un modo más crítico y profundo y a ahondar más en su significado»[6].

El tercer ámbito es el *metafísico*. La modernidad está construida desde la pasión por la libertad y emancipación del ser humano respecto a todo aquello que es ajeno a su ser. Dios, y en concreto su paternidad fue experimentada como una mengua a esta libertad. Si Dios existe, el hombre no puede ser libre. Dios y el hombre no pueden vivir juntos. En este sentido debemos analizar cómo hablar con verdad del Dios trinitario nos posibilita superar la crítica de la religión que especialmente se ha realizado desde la modernidad (Nietzsche, Freud). Pues al comprender a Dios desde la lógica del amor como acontecimiento de comunión interpersonal se supera la imagen de un Dios como un «superpadre» que conduce a los hombres a la permanente minoría de edad. Este hombre-infante que, o bien responde con la petición de un Dios que colme su inmadurez, o bien lo quiere suplantar colocándose él como absoluto.

¿Este juicio que acabamos de exponer y que ya realizó Kasper hace 20 años sigue siendo válido para hoy? O, por el contrario, el sentimiento de orfandad que ha experimentado el hombre moderno ante la pérdida u olvido del Padre, ¿es el estado anímico del hombre actual? ¿Hay una nostalgia y búsqueda del padre perdido? Quizá si el siglo XX fue el tiempo para expresar el malestar ante la figura paterna, el siglo XXI es para expresar la nostalgia por su ausencia. No es este el lugar para analizar si estas tres críticas a la idea de la paternidad de Dios siguen alimentando la conciencia del hombre actual o es más fuerte el sentimiento de nostalgia por la búsqueda del padre perdido. Lo importante es tener conciencia de que la buena noticia de la paternidad de Dios es escuchada en un hombre y una cultura que tiene una vivencia previa de la paternidad y que esta está en crisis[7]. Por esta razón, es necesario señalar que, si bien cuando utilizamos la palabra «padre» para dirigirnos a Dios lo estamos haciendo desde la analogía (semejanza en la mayor desemejanza) con nuestra experiencia humana e paternidad, una vez que ese Dios se nos ha revelado en su misterio como Padre a través de Jesús, es su paternidad la que se convierte en fuente y fundamento de la nuestra y no al revés (cf. Mt 23,9; Ef 3,15). El Evangelio que Jesús anunció y encarnó en su propia persona es el evangelio de la paternidad de Dios. Este Evangelio, y no otro, es el que tiene la obligación de anunciar la Iglesia en nuestros días. «En esta situación de desplome del orden metafísico, el cristianismo debe replantear la cuestión del fundamento que da origen a todo, lo sustenta todo y da medida a todo. El cristianismo debe enseñarnos a afirmar el mundo y las

[5] S. DEL CURA ELENA, «Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios», en N. SILANES (ed.), *Dios es Padre* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1991) 277-313; E. A. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Herder, Barcelona 2002); T. LEÓN MARTÍN, «Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista»: *Proyección* 236 (2010) 25-40.

[6] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, o.c., 163.

[7] Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie. Essai sur la paternité* (Bayard, París 2004).

raíces naturales del hombre contra sus detractores radicales [...] Debemos volver, pues, al primer artículo de la fe y preguntarnos qué significa creer en Dios, Padre todopoderoso»[8].

b) *Trascendencia, incomprensibilidad y revelación del Padre*

— «A Dios nadie le ha visto jamás» (Jn 1,18a)

El prólogo del evangelio de Juan afirma que *a Dios nadie le ha visto jamás.* Esta afirmación se sitúa en la línea de la tradición veterotestamentaria que en el primer versículo del decálogo prohíbe construirse cualquier imagen de Dios: «Yo soy el Señor tu Dios... No te hagas ningún ídolo ni figura de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en el mar debajo de la tierra» (Dt 5, 8). Para entender la prohibición de hacerse imágenes de Dios hay que partir de la primera gran afirmación deñ Decálogo: Dios se presenta en la realidad que le identifica recordando la revelación enigmática de Yahvé a Moisés en la zarza: «Yo soy» (cf. Éx 3,13-15). No hay ninguna imagen ni figura alguna en la que se pueda encerrar ese *Yo soy*, ese Dios presente en la historia de su pueblo como presencia salvífica. A Dios no se le puede encerrar en una imagen, sino que hay que comprenderlo inserto en una historia conduciendo a su pueblo a la salvación. Junto ■ la prohibición de la construcción de imágenes de Dios, el AT afirma la imposibilidad de ver a Dios. Éx 33,18-23 expresa con toda claridad esta incapacidad del hombre de ver la gloria de Dios. Ante la petición de Moisés de ver su rostro, Dios manifiesta su libertad y su soberanía. Moisés puede contar con la presencia graciosa y compasiva de Yahvé, pero nunca podrá apropiarse de ellas. Yahvé le permite ver un resplandor de su gloria, pero no la gloria de forma inmediata; podrá ver su espalda, pero no su rostro. La imagen le sirvió a Gregorio de Nisa para afirmar que en el camino de la vida espiritual Dios siempre precede al hombre, está delante de él y la comunión con él se da siempre en la forma de seguimiento.

La mejor teología cristiana siempre ha subrayado este carácter negativo de su propio quehacer. Así Justino, después de mencionar que el nombre que dice el ministro cuando alguien es sumergido en las aguas para ser bautizado es el nombre de Dios, Padre y Soberano, añade que «nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable, y si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios, es que está rematadamente loco»[9]. Pero esta misma puede rastrearse en los Padres capadocios, Agustín, Anselmo[10], Tomás[11]. Para los grandes teólogos y santos, Dios nunca ha sido considerado como un objeto de visión que puede ser captado por el hombre para así hablar de él desde imágenes sabidas y conocidas. En este sentido, Dionisio Areopagita afirmó, referido al nombre de Dios que de él podemos decir que es a la vez el sin nombre, el nombre que está

[8] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* o.c., 165.
[9] San Justino, *1 Apología* 61.
[10] San Anselmo, *Proslogion* 2-4 y 16.
[11] Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, 30.

sobre todo nombre, y el que tiene muchos nombres[12]. La negación, la eminencia y la pluralidad manifiestan esa plenitud del ser de Dios radicalmente distinto (aunque no distante) de las criaturas. Dios es un sujeto personal que sale al encuentro del hombre, para dejarse ver por él en su revelación y manifestación gratuita, siempre que esté dispuesto a descalzarse y a reconocer en esta revelación un hecho prodigioso, más allá de los acontecimientos e imágenes cotidianas de la vida. Dios no tiene imagen, es misterio incomprensible. Pero, siendo esto verdad, ¿nos condena a no tener acceso a su misterio santo?

— «Quien está en el seno del Padre
nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18b)

La revelación neotestamentaria continúa considerando que a Dios nadie lo puede ver. El NT sigue siendo fiel a esta teología apofática. Sin embargo, no es una teología apofática radical, sino que nos remite a su imagen verdadera que es Cristo. «Quien me ve a mí, ve al Padre», afirma Jesús ante la insistencia del discípulo que le pide «muéstranos al Padre y nos basta» (Jn 14,8). No hay una imagen directa de Dios, sino solo mediada a través de Cristo. Él ha revelado el nombre de Dios (Jn 17,6); nos ha hablado de él en sus parábolas, dichos y acciones y así, finalmente, se ha constituido en la imagen del Dios invisible (Col 1,15). Como vimos en la segunda parte de nuestro tratado la teo-logía sobre Dios ha de pasar necesariamente por el fuego y la luz de la cristo-logía. El Hijo que está en el seno del Padre y que ha sido engendrado por él lo ha dado a conocer. El Padre se da a conocer a través de su Hijo unigénito y del Espíritu que glorifica y da testimonio de los dos.

Quien está en el seno del Padre puede darlo a conocer, porque el Padre se da a conocer engendrando a su Hijo. Una generación eterna que los hombres hemos podido reconocer en la resurrección de su Hijo. La conexión entre paternidad y resurrección fue puesta de relieve por la comunidad primitiva al aplicar el salmo 2, un salmo real y mesiánico, a la resurrección de Jesús: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Hch 13,22ss). La tradición patrística comprendió este «hoy» como una forma de decir la eternidad. A partir de la mitad del siglo XX es el teólogo francés F. X. Durrwell quien ha subrayado esta importancia de la resurrección para la comprensión de la Trinidad en general, y del Padre, en particular. En la resurrección, comprendida como engendramiento del Hijo por el Padre en el Espíritu, se manifiesta plenamente la paternidad del Padre (Hch 13,32-33; Flp 2,11; Rom 10,9), la filiación de Jesús (Hch 13,32-33; Rom 1,3) y la *dynamis* del Espíritu Santo (Heb 9,14; Rom 1,3)[13]:

> Al engendrar a su Hijo en medio de los hombres, Dios se entrega a su conocimiento. Enuncia su nombre, el de Padre de un Hijo único... Desde

[12] DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres de Dios*, 7.

[13] F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio* (Sígueme, Salamanca 1992); ÍD., *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo* (Sígueme, Salamanca 1999).

siempre Dios había dejado traslucir su paternidad: en el mundo que había creado y que ahora mantiene en su existencia, en Israel que había guardado como un pastor cuida a su rebaño. Pero nadie había sabido nunca que él tenía un Hijo, «un Hijo único que está en el seno del Padre» y que su misterio consistía por entero en su paternidad. Nadie había sospechado jamás que sus intervenciones en el mundo —la creación, la relación con Israel, la redención— eran obras de un Dios-Padre, que habían tenido su origen en su paternidad con su Hijo... La resurrección de Jesús es la obra de Dios en su paternidad: *Os anuncio la buena nueva... Dios ha resucitado a Jesús, como está dicho en el Salmo: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy* (Hch 13,22s). La resurrección es el misterio eterno del engendramiento del Hijo que se manifiesta en el mundo. Dios es el autor de la resurrección en cuanto Padre [14].

c) *El Padre, Alfa y Omega*

El Yo soy del libro del Éxodo, enigmático y soberano, se prolonga en el libro del Apocalipsis: «Yo soy el Alfa y la Omega, el que es, era y vendrá, el Todopoderoso» (Ap 1,8). Para el libro del Apocalipsis ese Dios es el Padre, quien es la fuente, fundamento y futuro de la creación y de la historia. Entre este origen y final se abre y desarrolla la historia de los hombres en su dramatismo y libertad. El Padre es el origen y fundamento (Ef 1,3ss), así como el destino y fin de toda la historia de la salvación (1 Cor 15,28), que efectivamente realiza y lleva adelante a través del Hijo y del Espíritu. Desde el Padre comprendido como amor en pura donación (en el Hijo) y comunicación hasta el extremo (Espíritu), podemos comprender la creación como la obra de Dios, salida de sus manos, para poder comunicar en ella su amor y sus beneficios. El Padre creador realiza su creación mediante el Hijo y el Espíritu. Ireneo nos ha dejado la bella imagen del Padre realizando la creación mediante sus dos manos. La creación lleva el sello del Dios trinitario. Ella es fruto del amor creador del Padre, diseñada a imagen de su Hijo en quien encuentra su consistencia última, y plasmada con la acción del aliento y del agua de su Espíritu, quien como una fuerza interior la conduce hasta su fin. Esta focalización del NT hacia Dios Padre como origen y fin de toda la historia de la salvación y la insistencia de la Tradición en hablar del Padre como origen de la divinidad misma, tiene también su correlato en la estructura de la oración litúrgica en general y de la eucarística en particular. Esta orientación hacia Dios Padre en la oración litúrgica fue sancionada por el Concilio de Hipona el 393 («cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio») y se manifiesta hoy claramente en la estructura de la plegaria eucarística [15]. Esta práctica fue casi unánime hasta el siglo IV, hasta que debido a las controversias cristológicas en torno a la divinidad del Hijo se empieza a dirigir la oración al Hijo para así afirmar más claramente su divini-

[14] ÍD., *Nuestro Padre. Dios en su misterio,* o.c., 12-15.

[15] Cf. C. GIRAUDO, *In Unum Corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia* (Cinisello Balsamo 2001).

dad[16]. No obstante, no habría que absolutizar esta postura, ya que estudios actuales han puesto de manifiesto que la oración dirigida a Cristo ha sido desde siempre una forma legítima de la oración cristiana[17]. Toda la plegaria eucarística, parte central de la Eucaristía, está dirigida al Padre, como destino último de nuestra oración de alabanza *(berakah* y *eulogía)* y destinatario de nuestra acción de gracias *(eucharistía),* por el don de la vida de su Hijo y por habernos introducido en su mismo aliento y comunión de amor (Espíritu), haciendo posible que vivamos ya la comunión con él y con sus hijos, como prenda y arras de la comunión definitiva. La doxología con la que concluimos la plegaria eucarística es muy expresiva a este respecto: insertos en Cristo y en la unidad eclesial realizada por el Espíritu, glorificamos al Padre con Cristo y por Cristo.

— El Padre, fuente de la trinidad y principio de unidad

El Padre es Dios siendo solamente padre, es decir, absoluta donación y entrega. Él no retiene para sí mismo el ser divino, sino que todo se lo comunica a su Hijo y, ambos, al Espíritu. En este dar-se al Hijo y al Espíritu comunicándoles su ser, hasta el punto que sean en igualdad de esencia y dignidad como él, consiste su fontalidad, su autoridad y su primacía. Todas estas realidades tienen que ser comprendidas desde este ser que consiste en ser pura donación para el otro, haciendo que el otro sea y surja con la misma dignidad en alteridad y relación, igualmente radicales. El Padre es pura capacidad de donación, de donación entera, sin reservarse nada para sí. De tal forma que podemos decir que es padre en el sentido que, al ofrecer su propia vida, ofrece ser y vida de tal forma que suscita la plena comunión de amor.

El amor (como donación y entrega) se descubre así como la dimensión fundamental del ser del Padre, y en él y desde él de toda la Trinidad. Desde esta perspectiva podemos y debemos comprender al Padre como el don original, en quien su ser y su identidad consisten en que se regala y está permanentemente saliendo de sí mismo hacia el Hijo y el Espíritu. El Padre es siendo enteramente hacia el otro, por lo que obtiene su identidad a partir de los otros. Por esta razón, situar a Dios Padre como fuente y principio de la Trinidad, según toda la tradición cristiana, no significa una minusvaloración de las otras dos personas divinas, ni considerar al Padre como persona absoluta. Pues solo es Padre en el Hijo y desde el Espíritu.

[16] Cf. J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925); Íd., *Las leyes de la liturgia* (Cuadernos Fase; Barcelona 1999) 8: «Aun en los casos que se dirige a Cristo y sus misterios, su movimiento no se para en Cristo. La liturgia tiende siempre a su fin: Dios mismo, razón última que nos ha creado y hacia la cual debe llevarnos nuestra vida. Solo entonces descansa».

[17] A. Gerhards, «Prière addressee à Dieu ou au Christ? Relecture d'une these importante de J. A. Jungmann à la lumière de la recherche actuelle», en A. Pistoia - A. M. Triacca (eds.), *La liturgie: son sens, son sprit, sa méthode* (Semana Litúrgica de Saint-Serge 29; Roma 1983) 101-114; X. Basurko, *Historia de la liturgia* (Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006) 165-168.

Nada hay previo a la relación y en definitiva a la persona del Padre. Este también es en cuanto es relación y donación total: «En ningún caso "manda" el Padre por ser origen, de modo que el Hijo y el Espíritu fueran al obedecer sus ejecutores, por decirlo así. La igual eternidad de la procesión del Hijo y del Espíritu repercute sobre el origen sin eliminar el orden de su origen»[18]. El Padre es origen por ser total capacidad de donación sin reservarse nada para sí. Que él lo comunique todo, excepto la paternidad, no es más que la expresión de que en Dios hay verdadera alteridad, comprendida esta no como algo negativo, sino como una realidad positiva. Que el Hijo no se convierta en Padre, aunque este último le comunique todo lo que es y tiene, es la condición de posibilidad para que pueda darse una relación entre Dios y las criaturas en las que las últimas puedan compartir la misma naturaleza divina, sin perder su propia condición. «En la Trinidad inmanente el Padre regala todo al Hijo salvo la paternidad; sin embargo, eso no indica que el Padre se reserve algo para sí. Como tampoco retiene algo para sí el Dios trinitario cuando permite a las criaturas "participar de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4), sin que se conviertan en el Dios que da. Así nos encontramos con el axioma de la positividad del otro»[19].

— Críticas y propuestas actuales

Esta comprensión de la Trinidad y de las personas como relaciones subsistentes ha sido contestada por algunos teólogos en la actualidad. En primer lugar, tenemos que mencionar a J. Moltmann porque, según él, ha significado una especie de patrocentrismo (y subordinacionismo ontológico de las otras dos personas) que no solo ha repercutido en la teología (olvido del Espíritu Santo), sino también en la comprensión de la Iglesia (jerarcología) y en la configuración de la propia sociedad (monarquías absolutas). Comprendiendo al Padre como fuente y origen de la divinidad parece como si él fuera una persona que no es constituida a partir de la relación, sino a partir de sí mismo. Él sería primero y con anterioridad Padre (Congar). Junto a esta crítica de Moltmann ha aparecido también la crítica de W. Pannenberg a un discurso trinitario que ha estado centrado en exceso en las procesiones de origen y no tanto en las relaciones interpersonales, privilegiando así a la persona del Padre en perjuicio de las otras dos. De esta manera no se hace justicia a la reciprocidad de relaciones que en la economía salvífica existe entre el Padre, Hijo, Espíritu. Es verdad que el Hijo y el Espíritu son enviados por el Padre y solo en referencia a él pueden ser comprendidos, pero también es verdad que el Padre es Padre por su relación al Hijo y al Espíritu. El Padre es fin último de la historia de la salvación, pero solo es fin último a través del Hijo, que entregará el Reino al Padre para que Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Lo mismo podemos decir de la gloria. El Padre glorifica al

[18] H. U. VON BALTHASAR, *Teológica,* o.c. II, 146.
[19] Ibíd., 147.

Hijo, pero también es el Hijo el que glorifica al Padre y ambos en la gloria (cf. Jn 17,1-5), que con cierta base en el NT fue identificado con el Espíritu en la patrística posterior (Gregorio de Nisa). Según Pannenberg, esto que vale para el acontecimiento de la revelación es válido también para la Ttrinidad inmanente.

La tesis de Pannenberg ha sido acogida con fecundidad en la teología trinitaria actual. No han faltado teólogos que han continuado este camino con más o menos fidelidad a su propuesta, como el teólogo protestante Christian Schwöbel desde la categoría de relación[20], o el católico Gisbert Greshake desde la categoría de comunión[21]. Más aún, hay que reconocer que los teólogos anteriormente mencionados tienen algo de razón en las cuestiones que plantean. Una mirada a la Trinidad centrada siempre y con exclusividad en las relaciones de origen poniendo al Padre como fuente de las otras dos personas divinas puede correr el riesgo de llevar a un implícito subordinacionismo. Sin embargo, esto no significa que haya que abandonar la reflexión que la tradición ha elaborado y madurado durante tantos años. Así, esta postura ha encontrado un acérrimo defensor en el teólogo ortodoxo I. Zizioulas, como en las siempre ponderadas y sugerentes críticas del teólogo español Luis F. Ladaria, para quien la forma de entender las relaciones personales en Dios desde el concepto de autodiferenciación deja en la penumbra que lo característico en el ser de Dios no es la auto-diferenciación, sino la entrega mutua y el amor en plenitud[22]. Más aún, para el teólogo mallorquín la doctrina tradicional de las procesiones, que Pannenberg relega a un papel secundario, y Greshake rechaza abiertamente, es capaz de garantizar simultáneamente la unidad de Dios y la reciprocidad de las relaciones trinitarias[23].

Toda esta discusión ha llevado a la actual reflexión teológica a pensar ■ Dios desde el paradigma de la comunión, entendida como ámbito de relaciones personales totalmente simétricas entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. De esta forma se separa de la teología clásica que, junto a esta comunión, hablaba de un orden intradivino, que sitúa al Padre como origen y fuente del Hijo y el Espíritu. En estas nuevas propuestas hay una verdadera intención que hay que valorar positivamente: subrayar la igualdad de las tres personas y cómo cada una de ellas es en relación con las otras. Pero siguiendo este camino en la reflexión trinitaria, quizá podamos estar cayendo en una ruptura respecto a la forma de entender esta comunión en la tradición bíblica, litúrgica y eclesial, que no está ajena a consecuencias importantes en la vida eclesial. Más aún, en esta línea de

[20] C. Schwöbel, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik,* o.c., 1-51.

[21] G. Greshake, *El Dios uno y trino,* o.c.

[22] L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 154s; Íd., *«Tam Pater nemo.* Quelques réflexions sur la paternité de Dieu», *Transversalités* (2008) 95-123. El teólogo protestante C. E. Gunton *(The Promise of the Trinitarian Theology,* o.c., xviii) también se mostró crítico con esta tesis de Pannenberg, debido ■ las implicaciones que esta categoría de autodistinción podía tener para una comprensión de la filiación y su consiguiente teología de la libertad. Para el autor inglés, la libertad del Hijo y en él la de los hombres, más que desde la autonomía, habría que entenderla desde la relación y la comunión. Cf. Íd., *Unidad, Trinidad y pluralidad,* o.c.

[23] L. F. Ladaria, *La Trinidad...,* o.c., 160-165.

reflexión se puede percibir una nueva forma de un viejo peligro: separar la reflexión del Dios trinitario de la historia de la salvación, a pesar de que Pannenberg sostiene precisamente lo contrario.

La reflexión sobre la teología trinitaria tiene que estar estrechamente vinculada al testimonio bíblico y a la acción litúrgica que siempre han hablado de Dios y se han referido a él desde su acción en la historia como salvación y desde la experiencia religiosa que provoca su revelación en el hombre. Desde esta perspectiva bíblica y litúrgica, la teología no ha tenido más remedio que describir y confesar al Padre como origen sin origen, como fuente inagotable de amor, desde quien se inicia el proyecto de salvación (Ef 1,3-14), en comunión íntima con el Hijo y el Espíritu. El Hijo es su imagen perfecta (Col 1,15), enviado por él para revelar su rostro (Jn 1,18) y realizar el propósito de su voluntad (Ef 1,3-5). El Espíritu es su aliento y su amor, derramado en el corazón del creyente (Gál 4,6; Rom 8,16) y del mundo para conducir a la creación a su plenitud consumada (Rom 8,23-30).

Desde esta historia y economía salvífica hay que pensar a Dios como Dios trinitario. Este ha sido el gran acierto de la teología prenicena, profundizado por la teología de los Padres capadocios, *hacer teología de la divina economía* y no una metafísica de la consustancialidad o en nuestro caso, de la comunión. La teología trinitaria ha de remitirse a la historia, a su testimonio bíblico y litúrgico y desde ahí pensar el ser de Dios. En ella vemos una *monarquía del Padre desplegada en la acción y misión del Hijo y del Espíritu* que ha servido de fundamento para pensar al Padre como origen y fuente de la divinidad y al Hijo y al Espíritu dependiendo de él, sin que esto signifique ningún tipo de inferioridad de las otras dos personas[24]. Fundar la teología trinitaria en la teología del Padre parece que ha sido y es la mejor forma de evitar el triteísmo, sabelianismo y subordinacionismo. Como ha mostrado la teología de los Capadocios con especial profundidad, la afirmación de la monarquía del Padre es la mejor forma de afirmar y subrayar simultáneamente la unidad y la igualdad de Dios. Monarquía paterna y consustancialidad de las personas crecen de forma directamente proporcional[25]. En este sentido, junto a la teología trinitaria de los Padres pre-nicenos, que han subrayado la monarquía del Padre en una perspectiva histórico-salvífica, hay que asumir la de los Padres capadocios, que han elaborado más profundamente una ontología trinitaria no separada de la revelación de Dios en la historia y capaz de compaginar monarquía y Trinidad[26].

Luis F. Ladaria ha mostrado cómo Hilario de Poitiers intuyó este profundo sentido de la paternidad de Dios como fundamento de la teología tri-

[24] Ibíd., 162: «Vale la pena profundizar en la relación intrínseca que existe entre la teología del Padre como principio de la Trinidad, siempre en relación con el Hijo y el Espíritu, que entiende las procesiones no como superioridad, sino como total donación, y la perfecta comunión e igualdad de las personas en sus relaciones recíprocas».

[25] Ch. A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God,* o.c., 201-217; D. GARCÍA GUILLÉN, *«Padre es nombre de relación». Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno* (Analecta Gregoriana 308; Gregorian & Biblical Press, Roma 2010).

[26] G. URÍBARRI, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia teológica «monarquiana»* (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 1996).

nitaria[27]. La monarquía del Padre no significa necesariamente una subordinación respecto a las otras dos personas. El Padre es capacidad infinita de comunicación, capacidad infinita de amor, amor y donación de la plenitud del ser que por ser tal puede ser enteramente comunicada al Hijo y al Espíritu[28]. Todo él es donación, amor que excluye toda envidia de comunicar al otro no solo lo que tiene y posee, sino lo que es. Por esta razón el Hijo ha de ser Dios, enteramente, en todo igual al Padre en la naturaleza divina, excepto en la paternidad. El Hijo posee la misma naturaleza del Padre, pero de forma distinta. El Padre es esta naturaleza en cuanto donada (engendra) y el Hijo en cuanto recibida (es engendrado). Pero de la misma forma que el Padre al darse en amor engendra al Hijo, en este engendramiento el Hijo da la plenitud al Padre *(Patrem consummat Filius)*[29]. Creo que la teología contemporánea ha de desarrollar esta bella y profunda intuición de Hilario, que vincula la paternidad de Dios no tanto al principio de autoridad, sino a su capacidad de donación al otro, así como el de la filiación, no tanto al de autonomía, sino al de la capacidad de recepción. Desde esta teología del Padre como fuente y fundamento de la teología trinitaria podemos comprender mejor lo que significa en Dios el término *persona* y la simultaneidad en Dios de la igualdad y la Trinidad[30]. La paradoja de la afirmación del primado del Padre con la de la igualdad de las personas no tiene por qué ser necesariamente una contradicción, siempre que la generación del Hijo y la procesión del Espíritu sean comprendidas como expresión de una donación total del amor del Padre[31].

— Autoridad y paternidad

La paternidad y la autoridad están hoy bajo sospecha: tanto la humana, basada en la generación física y continuada en la paciente educación, como la espiritual, comprendida como un verdadero engendramiento de nuevos hijos a la fe por medio de la palabra del Evangelio, y la entrega de la propia vida (1 Tes 2,8-12; 1 Cor 4,15). Están bajo sospecha de autoritarismo, de machismo, de patriarcalismo, etc. Sin embargo, desde la comprensión del misterio trinitario la paternidad es puesta en otra luz. La paternidad de Dios es el punto de partida para entender la paternidad humana y espiritual. La familia y la Iglesia no son instituciones puramente igualitarias, en el sentido de que todos tienen la misma función y papel. El discipulado de Jesús no se basa en un discipulado absolutamente entre iguales. Es igualitaria en cuanto todos tienen la misma dignidad. Pero no todos tienen la misma función respecto al resto. La familia y la Iglesia se construyen radicalmente desde el amor paterno-materno, que es pura donación, y desde una autoridad, que es condición de posibilidad de que otros existan y sean. Su autoridad no consiste en el ejercicio despótico de

[27] Hilario de Poitiers, *De Trinitate* IX, 61.
[28] L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 154.
[29] Ibíd., 164 citando en n.86 a Hilario de Poitiers, *De Trinitate* VII, 31.
[30] L. F. Ladaria, *La Trinidad...,* o.c., 164.
[31] Cf. Íd., «*Tam Pater nemo.* Quelques réflexions sur la paternité de Dieu», a.c., 95-123.

la fuerza, sino en la capacidad de crear y constituir una realidad distinta de él (estando en comunión con él) al darse. En el origen de la comunión está el amor que se entrega y se da. Que pone su vida como fundamento de ser y existencia para otros. Ser padre es dar vida, engendrar nueva vida, posibilitar un comienzo radicalmente nuevo. Y esto es posible en la medida que su ser mismo es donación absoluta, puro don de sí mismo al otro.

2. El Hijo ■ el amor como pura acogida y existencia en recepción

Si el Padre en la lógica del amor personal en Dios es el ser como donación total, es decir, que su ser Padre consiste en darse de tal manera que constituye al Hijo en cuanto Hijo, el Hijo, dentro de esta misma lógica, es el ser comprendido como acogida y recepción. El Padre es entregándose y el Hijo es recibiendo y acogiendo, pero al identificarse su ser con la recepción pura del ser del Padre, esta recepción verdadera consiste, a su vez, en ser tras-posición y donación de su ser a otros. El Hijo no se entiende a sí mismo desde sí mismo, sino desde su capacidad de recibir. Ahora bien, si el Hijo es recepción del ser del Padre y este es pura donación (preexistencia), la recepción como forma del ser del Hijo eterno se revelará en su donación en la historia (proexistencia).

a) *El malestar ante la filiación*

Si desde la persona del Padre se iluminaba la paternidad y autoridad humanas, desde la persona del Hijo adquieren su verdadero valor y consistencia la libertad y la autonomía. Desde esta teología del Hijo habría que entender la vida humana como filiación[32] y la plena libertad y autonomía de la criatura como una gracia que se acoge y que se entrega. El hombre es existencia en recepción (Balthasar) y el hombre es entregándose (Rahner). La aventura del hombre en la modernidad es verdadera reclamando la libertad y la autonomía frente a todo poder ajeno y heterónomo. Ellas son un signo de su verdadera humanidad formada a imagen del Hijo. La equivocación fue pensar que esta libertad y autonomía eran realidades que el hombre podía mantener apropiándoselas y negando toda relación al mundo, a los hombres y a Dios. La negación de la relación como elemento constitutivo de la libertad terminó en una negación de la libertad misma[33]. En este sentido, al hombre de hoy no le gusta reconocerse como hijo. Quiere comprenderse a sí mismo desde una autonomía sin horizontes y en una acción creadora que termine devorándole a sí mismo. Que el hombre pueda comprenderse desde el Hijo, en su libertad y sin su creatividad, no significa que ambas queden anuladas, sino todo lo contrario; es la forma de comprender que ambas se fundan en una libertad

[32] Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité*, o.c., 120-191.
[33] Cf. C. E. Gunton, *Unidad, Trinidad y pluralidad*, o.c., 13-54.

previa que nos constituye en seres libres y en una creatividad que antes que acción es capacidad de recepción de una fecundidad anterior, y por lo tanto ya es siempre plenitud en sí misma y no necesita de otros; no es exigencia a los demás, sino respuesta agradecida[34].

b) *Hijo amado y Palabra de Dios*

El Hijo es existencia en recepción (filiación) y a su vez donación como Palabra reveladora del Padre (expresión). En este sentido, los dos títulos más significativos que se han utilizado en la tradición teológica para referirse a la segunda persona de la Trinidad han sido el de *Hijo* y el de *Palabra*. No tienen una gran importancia en los Sinópticos. Ambos van tomando un peso mayor en los himnos cristológicos (Jn 1,1-18; Ef 1,3-14 Col 1,15-20). Desde ambos títulos podemos resumir lo esencial y más profundo de la cristología de Juan, que es clave para la comprensión de la teología patrística y posteriormente de la cristología filosófica. El título de Hijo es el título que expresa mejor lo más profundo de su ser, de su conciencia y de su misión, en relación de intimidad de conocimiento y amor con el Padre (Mt 11,25-28), en obediencia y alteridad (Mc 13,12) y en misión como el Hijo amado, el último que plenifica y consuma la historia anterior (Mc 12,1-12). Todos los demás títulos y rasgos de la persona de Jesús alcanzan en este título su luz definitiva.

Si anteriormente definíamos al Padre como paternidad subsistente y principio de fontalidad y comunión inaprehensible, es lógico que la segunda persona sea comprendida, por un lado, como filiación subsistente (Hijo), y, por otro, como principio de alteridad y manifestación (Palabra). Para la carta a los Hebreos, el Hijo es impronta de su sustancia y resplandor de su gloria (Heb 1,3). Pero lo es siendo no solo puro reflejo sino que en cuanto la recepción del don es verdadera, esa acogida toma, forma y figura; es realmente lo otro y el tú del Padre, así como el Padre es el verdadero tú del Hijo. En Col 1,13 este Hijo es el Hijo del amor del Padre, a quien él con su entrega a la muerte manifiesta. El Hijo responde a ese amor del Padre, en la economía de la salvación y en la vida intradivina, de tal manera que Balthasar ha escrito que la *missio* del Hijo en toda su forma concreta e histórica es la forma económica de la *processio* trinitaria. Esta afirmación ha servido después para que la procesión del Hijo y su ser en la Trinidad sea comprendido desde las categorías histórico-salvíficas de *kénosis,* auto-diferenciación y abandono. Más allá de la exactitud de alguna de las formulaciones podemos decir que es asumible la intención de fondo: en el Hijo se nos manifiesta y se nos da Dios tal cual es, pues él es la *expresión y palabra del Padre* (principio de manifestación), a la vez que en el Hijo el mundo entra a formar parte en el ser mismo de Dios (principio de alteridad).

En este sentido, tiene razón G. Greshake cuando afirma que desde la teología trinitaria no podemos comprender al Hijo exclusivamente como

[34] Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de la historia,* o.c., 29-30.

existencia en recepción, sino que también en cuanto que el Hijo es *Logos,* Palabra, es devolución al Padre en acción de gracias y principio de manifestación a los hombres. El Hijo, en cuanto que recibe totalmente el ser del Padre, en el acto de la recepción de una existencia que es donación, la acepta devolviendo el ser al Padre en respuesta agradecida a través del traspaso de ese amor al Espíritu y de él al mundo. Este concepto fue fundamental en la tradición teológica para poder explicar tanto la generación de Dios *ad intra* como la comunicación de Dios *ad extra,* y además comprenderlas en su profunda relación, que no identidad. Desde aquí podemos entender que haya primado una manera de comprender la generación del Hijo desde la analogía del conocimiento humano (Agustín-Tomás) y haya sido la vida y revelación del Hijo el criterio para la revelación y la manifestación del Padre. Desde él se comprenden en su última radicalidad la creación y el hombre. Como ha expuesto Greshake: «Si el Padre es en la *communio* divina fundamento primordial y punto de cristalización, entonces el Hijo es como la periferia, es decir, la extensión extrema de las posibilidades divinas. Todo lo que es el Padre y hace, lo es y lo hace de otra manera el Hijo. No fundar sino ser fundado, no sostener sino ser sostenido: sostenido en la extensión de la máxima diferencia del ser divino y, justamente así, su figura, su expresión y palabra»[35].

Tal como hemos visto en el desarrollo de la teología trinitaria, tendrá una importancia fundamental la aplicación a Cristo de categorías como *Palabra* (Jn 1), *Imagen* (Col 1) e *Hijo* (Ef 1) en textos en los que se habla claramente de la preexistencia de Cristo junto a Dios. Esto implica, aunque el NT no hable explícitamente sobre ello, que en Dios hay una relación, una alteridad, un diálogo. Dios es único, pero no es solitario. Las tres categorías e imágenes para expresar la relación de Dios con Jesucristo (Palabra, Imagen e Hijo) nos hablan de comunicación, de participación y de relación dentro de la vida divina. Pero a la vez estas categorías, que nos ayudarán en la reflexión teológico-trinitaria (hacia la altura), tienen un importante contrapeso histórico (hondura-profundidad). El Logos del que habla el prólogo de Juan desde el versículo primero hasta el v.18 no es otro que el Encarnado. Cristo como imagen del Dios invisible es a la vez aquel que ha reconciliado a los hombres con Dios a través de la sangre de la cruz. El Hijo del Amor en quien tenemos la posibilidad de ser hijos es a la vez quien ha realizado la redención y el perdón de los pecados. Por eso, junto a la dimensión teológica y soteriológica de estas categorías está la perspectiva cosmológica y antropológica (anchura). A través de esa Palabra, de esa Imagen y de su ser Hijo han sido diseñados y realizados la creación y el hombre.

Por esta razón, Jesús no solo nos revela el rostro del Padre o la esencia íntima de Dios, sino que también nos muestra el sentido último de toda la realidad y la vocación única del ser humano (cf. GS 22). El hombre ha sido creado como posible oyente de la Palabra para acoger en su interior la comunicación y Palabra gratuita de Dios; ha sido creado a imagen de Cristo para que llegue a la participación plena con Dios en la semejanza y así a manifestarse plenamente aquello que ya somos en el designio de

[35] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino,* o.c., 258.

Dios antes de la fundación del mundo: hijos en el Hijo. El misterio de Dios (teología), el misterio de Cristo (cristología) y el misterio del hombre (antropología), siendo realidades diferentes, están estrechamente relacionadas y ya son inseparables. Se iluminan unas en las otras. Las tres realidades forman un triángulo fundamental que sostiene la teología entera. Podremos empezar por cualquiera de ellas, pero la teología siempre tendrá que abrirse claramente a las otras dos y desde ellas re-definir y re-considerar la anterior. Desde Cristo se nos revela el misterio de Dios en toda su altura (teología), profundidad (soteriología) y anchura (antropología-historia)[36].

c) *El Hijo y la Palabra encarnada*

La categoría de encarnación presupone la de la preexistencia. Solo si Jesucristo, Palabra del Padre, existía con él y en él antes de la fundación del mundo, puede hablarse propiamente de encarnación. Y solo si él es realmente Hijo *de* Dios, no en sentido figurado o mitológico, podemos hablar de verdadera encarnación de Dios. Esto lo comprendieron muy bien los Padres de Nicea y especialmente Atanasio de Alejandría, como hemos comprobado en capítulos anteriores. El argumento último para defender la divinidad plena del Hijo es asegurar la verdad de la encarnación de Dios y de nuestra salvación. En este sentido, la categoría de preexistencia no significa una extensión hacia atrás en el tiempo hacia un pasado intemporal, sino más bien la radicación de su vida y existencia en el ser de Dios de una forma absoluta, actual y permanente. La preexistencia no es solo la afirmación de la existencia de Cristo antes del tiempo, sino la radicación de su existencia en el ser de Dios como inmediato origen de su ser y de su vida.

— El escándalo de la encarnación

El misterio de la encarnación nos sigue escandalizando. ¿Cómo es posible que Dios se haga hombre, sin dejar de ser Dios y sin menoscabo de la realidad creatural asumida? ¿Cómo es Dios y cómo es el hombre para que puedan entrar en contacto y en comunión? ¿Cómo es posible que dos realidades distintas y diferentes puedan formar una realidad nueva, llevando a su máxima expresión y realización la una y la otra? Porque desde la encarnación del Hijo de Dios, los cristianos tenemos que mirar a Cristo para saber quién es Dios y quién es el hombre. Dios ya será siempre el Dios Emmanuel, el Dios con nosotros, el *Deus pro nobis,* aquel que no se avergüenza de ser llamado *su* Dios; y el hombre es aquel que para vivir en ultimidad su vocación tendrá que cumplirse y realizarse en el misterio de Dios, como hombre *para* Dios.

¿Es el misterio de la encarnación algo fácilmente asumible para la razón humana? Agustín de Hipona percibió, quizá como ningún otro teólogo cristiano, la continuidad que existía entre los filósofos que buscan

[36] Cf. CTI, *Teología, Cristología, Antropología,* en DCTI 243-264.

la verdad y la doctrina cristiana. Pero quizá debido a ese conocimiento cercano de los diversos sistemas filosóficos, también percibió como ningún otro la distancia insalvable. En el libro VII de las *Confesiones,* va contraponiendo afirmaciones de los filósofos, por ejemplo, que Dios es espíritu, y añade: «esto lo pude leer allí», con la afirmación central del cristianismo: la encarnación de Dios; y añade: «esto no lo encontré allí». Agustín percibe agudamente la novedad del cristianismo respecto a la historia de los hombres. Es muy significativo que todos los pensadores que han intentado «relativizar» la fe cristiana en el contexto pluralista, acusándola de autoritaria, despótica e intolerante, comiencen o terminen por reducir la encarnación como un *símbolo,* una *expresión,* un *mito* para decir un mensaje común y universal a todas las culturas y religiones: bien sea la presencia de Dios en el mundo o el deseo del hombre de divinización. Pero de ahí a asumir la verdad de la encarnación, en su núcleo duro y en su realidad irreductible, sacando las necesarias consecuencias para una teología de la revelación y de la salvación, dista un abismo.

La encarnación de Dios seguirá siendo el escándalo que tenga que soportar la religión cristiana. Por ello el propio cristianismo sentirá la tentación de desembarazarse de ella o mitigarla a lo largo de su andadura y su camino, pues esta realidad es algo que la supera infinitamente y la situa como un extraño en medio de la cultura y de las religiones. Pero ella es su quicio y su fundamento, la única oferta que tiene para el mundo de hoy, pues en ella se manifiesta la novedad de la revelación de Dios y la máxima expresión de la vocación humana. La afirmación de la encarnación de Dios no es un impedimento al diálogo por un afincamiento en la particularidad y singularidad del cristianismo, sino la condición de posibilidad de un verdadero universalismo salvífico, pues todo hombre, por el hecho de ser hombre, sin adjetivos de ninguna clase, al haber sido asumido en cierto modo por la encarnación de Dios, está siendo llamado gratuitamente a una participación plena en la vida de Dios.

— La *kénosis* del Hijo como «*kénosis* de Dios»

La encarnación se refiere directamente a la segunda persona de la Trinidad, al Verbo de Dios, a la Palabra que estaba junto a Dios. Ni el Padre, ni el Espíritu se encarnan. El misterio de la encarnación tampoco nos remite a un *Dios en general* o un *Dios de forma indeterminada y genérica.* El misterio de la encarnación nos remite a un Dios trinitario que actúa como un único principio fuera de sí mismo, pero de forma personal y diferenciada. Es decir, que en la encarnación las tres personas divinas entran en juego, pero cada una actúa según sus propiedades personales y su misión específica. En este sentido, podemos decir que la encarnación es un acontecimiento trinitario en donde la iniciativa le corresponde al Padre; su realización concreta, al Hijo; el perfeccionamiento posterior, al Espíritu. Más aún, solo un Dios trinitario puede encarnarse.

La teología cristiana subraya que la iniciativa del movimiento encarnatorio del Hijo tiene su origen en la voluntad comunicativa del Padre, en perfecta armonía con la libertad del Hijo y la colaboración del Espíritu.

¿Qué significa mirar la encarnación desde la perspectiva del Padre? En primer lugar, algo que va un poco más allá de la perspectiva clásica del motivo de la encarnación (salvarnos del pecado), no porque esta no sea real, sino porque no es completa. Si desde el punto de vista histórico,la encarnación es la respuesta de Dios enviando a su Hijo en una semejanza de carne de pecado como la nuestra para salvarnos del pecado (Rom 8,3), desde el punto de vista ontológico el motivo central de la encarnación es la comunicación de Dios al hombre. Dios quiere comunicarse a su criatura y para esta comunicación crea y constituye la creación como la gramática y como destinatario de su futura comunicación. Pero esta creación ya está realizada pensando en la comunicación plena mediante la encarnación de su Hijo. De esta forma, en la mente de Dios, en su proyecto de salvación antes de crear el mundo, estaba ya diseñada la encarnación como momento central de su autocomunicación. ¿Qué consecuencias tiene esta perspectiva teológica de la encarnación? ¿Qué nos aporta comprenderla *desde arriba,* desde la perspectiva del Dios trinitario?

1. En primer lugar, comprender *la unidad de toda la historia de la salvación y no comprender la encarnación como un hecho aislado sin que tenga que ver con la historia anterior y posterior.* Dios es el origen de la historia de la salvación. En el origen de esta historia está la libre y gratuita iniciativa del Padre de comunicarse a través de su Palabra y de darse al hombre a través de su Espíritu (Ef 1,3-14). La historia de la salvación es la historia de la auto-comunicación y de la auto-donación de Dios al hombre. Pero este deseo y voluntad de comunicarse a sí mismo, fuera de sí mismo (en el vacío de lo no divino), no solo es el origen que está en el comienzo y pone en marcha la historia de la salvación, sino que es el fundamento permanente que sostiene esta historia desde dentro de ella misma, dirigiéndola hacia su plenitud en la encarnación y hacia su consumación en la escatología. Desde este punto de vista, creación, encarnación y consumación no pueden ser vistas como tres fases diferentes o planos sucesivos de la historia de la salvación, sino como tres momentos diversos, pero relacionados, de la única historia salvífica. Para Karl Rahner *la creación es la gramática* que Dios crea para comunicarse y el objeto último de su comunicación. La encarnación es la autocomunicación irreversible de Dios al mundo y la expresión suprema de lo que la humanidad y el mundo pueden dar de sí desde dentro de ellos mismos cuando son asumidos por la realidad de Dios. En Dios la consumación es el destino último de la humanidad llevada a su meta definitiva.

2. En segundo lugar, *la encarnación es ante todo la* kénosis de Dios, *en la que se nos revela la posibilidad más original y primigenia de su ser. Llegando a ser lo otro de sí mismo* (kénosis) *se expresa y por esta razón la encarnación es la revelación más profunda y auténtica del ser de Dios.* El fenómeno originario desde el que hay que partir para comprender en toda su hondura el misterio de la encarnación es la *kénosis de Dios* (Flp 2,6). Es evidente que si Dios se encarna en la naturaleza humana, esta tiene una capacidad potencial para ser asumida como carne del Verbo. Pero vistas las cosas solo desde este punto de vista (desde abajo), no podríamos percibir la plenitud del acontecimiento encarnatorio (desde arriba). Por eso tiene razón Karl Rahner cuando afirma:

> El fenómeno originario del que hay que partir [para comprender la encarnación] no es el concepto de una asunción que presupone ya como evidentemente dado lo que debe asumirse y se limita a pensarlo como añadido al que lo asume… El fenómeno originario dado en la dimensión de fe es el llegar a ser otro de sí mismo, el devenir, la *kénosis* y la génesis de Dios mismo que puede devenir en cuanto él, al poner lo otro originado, *se hace* él mismo lo originado, sin tener que devenir en lo suyo propio, en lo originario mismo[37].

La *kénosis de Dios* descendiendo hacia los hombres es a la vez génesis, es decir, nuevo inicio en la historia; nueva creación. La *kénosis de Dios* es génesis en cuanto que es potencia creadora, porque es una acción de Dios, que es plenitud de vida y de libertad en el amor. Y lo hace, no por necesidad, como pensaba Hegel y todos los tipos de gnosticismo, sino por libertad y amor. Dios es comunicación en sí mismo. No necesita salir fuera de sí para comunicarse, porque el decirse inmanente de Dios en su Verbo es el fundamento de su decirse *ad extra,* tanto en la creación de forma inicial como en la encarnación de forma consumada. Porque Dios es expresión y comunicación en sí mismo en la intimidad divina, puede comunicarse hacia fuera libremente. Porque Dios es intrínsecamente autocomunicación en sus tres personas, puede comunicarse *ad extra* con total libertad. En realidad y visto en toda su radicalidad, solo un Dios que es Trinidad puede crear y encarnarse. Es decir, solo un Dios que es amor constituyente puede crear otra realidad distinta de él (alteridad), a la vez que llamarla a la comunión intima con él. La posibilidad primera y radical del Dios trinitario, que es en sí mismo comunión y alteridad, no es solo crear lo otro distinto de él, sino que él mismo llegue a ser en eso otro que él ha creado por amor y voluntad libérrima de comunicación. La posibilidad más propia y radical de Dios es encarnarse. Y desde esta encarnación deberíamos comprender después todas las otras formas de comunicación de Dios hacia fuera de sí mismo, incluidos el hombre y la creación.

3. *La encarnación es la suprema promoción de la naturaleza humana que nos dice que cuando Dios y el hombre se unen sin confusión y sin separación, la naturaleza humana no solo no queda menguada, sino que es potenciada hasta su última posibilidad.* Desde aquí podemos mirar la encarnación desde nuestra perspectiva humana, desde la naturaleza humana asumida por el Verbo, que no es anulada, sino que es llevada a su máxima expresión, plenitud y promoción. Dios y el hombre no son enemigos. Cercanía de Dios y libertad-autonomía del hombre crecen de forma directamente proporcional. A mayor cercanía de Dios, mayor es la consistencia de la realidad humana:

> En la criatura misma ha sido depositada, a partir de su más hondo fundamento esencial, la posibilidad de poder ser asumida, de ser material de una posible historia de Dios, y Dios proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir de sí mismo. Y aun cuando

[37] K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», a.c., 150-151.

> callara no podría proyectarla de otro modo. Porque incluso este callarse a sí mismo supone siempre oídos que oigan la mudez de Dios. Desde aquí podría conseguirse una intelección del hecho de que justamente el Logos ha devenido hombre y de que solo él puede devenirlo[38].

4. *La encarnación es comunicación inmediata de Dios a través de la humanidad de su Hijo. Su naturaleza humana no es un obstáculo para su revelación, sino el medio a través del cual él mismo en persona se revela; es mediación para la inmediatez.* La encarnación de Dios no podemos entenderla como si fuera un ropaje que Dios asume para revelarnos algo sobre él, sino más bien en la carne del Verbo es Dios mismo quien se nos comunica de forma inmediata. No hay una naturaleza previa que es asumida por el Verbo, sino, como escribe Agustín, el Verbo *asumiendo crea y creando asume.* En el momento mismo que es creada la naturaleza humana del Verbo es asumida; y cuando es asumida es creada[39]. Esto significa que la naturaleza humana del Hijo es inmediatamente la naturaleza del Verbo, es decir, expresa de forma inmediata la comunicación de su ser divino. Es expresión de su condición filial. Por eso, no es algo ajeno y externo que asume y luego deja, sino algo que ya permanecerá para siempre. Esto es precisamente lo que afirma el Credo en el artículo *su Reino no tendrá fin* (DH 150). Cristo no solo nos trae la vida de Dios como un intermediario entre Dios y nosotros, sino que *es* la vida de Dios *para* los hombres, por lo que, solo en el Hijo y a través del Hijo, los hombres podemos participar plenamente de la vida de Dios, de la Vida que es Dios, de Dios que es Vida.

1) La obediencia del Hijo

Aunque la iniciativa de la encarnación es del Padre, la persona que se encarna es el Hijo. El Verbo de Dios no es una marioneta en manos del Padre, sino que en plena libertad acepta y realiza la acción de encarnarse. Pero volvamos a la acción del Hijo en libertad para comprender el hecho de la encarnación. La libertad del Hijo realizada en plena comunión con la voluntad del Padre, la Escritura la llama obediencia. La autonomía del Hijo es vivida en total relación y religación al Padre. Tanto Flp 2,6-8 como Jn 1,14 subrayan que la encarnación es fruto de una decisión libre y personal que implica un vaciamiento, una *kénosis*, un descenso de Cristo según la perspectiva paulina (Flp 2,6-7a); o un devenir, un llegar a ser, según la perspectiva joánica (Jn 1,14). Quien es desde siempre el Hijo, tiene que llegar a serlo humanamente. Ambas afirmaciones son revolucionarias, pues, como ya hemos visto, ambas cosas anteriormente eran impensables referidas a Dios. Tanto es así que en la historia de la teología cristiana no han faltado momentos en los que algunos teólogos, queriendo tomarse en serio estos textos, han llegado a la conclusión de que el Hijo no podía ser Dios de la misma naturaleza del Padre, sino en

[38] Ibíd.
[39] Cf. San Agustín, *Contra sermonem quendam Arianorum liber* 8: «ipsa assumptione creatur».

un rango inferior a él (arrianismo). Pero ¿no es esta la posibilidad más radical de Dios? ¿No es esto realmente lo divino?

Hay otros textos del NT que nos ayudan a comprender el acto de obediencia y libertad del Hijo en la encarnación. Releyendo la vocación del profeta Isaías que en el templo ante la pregunta del Señor, ¿a quién enviaré?, ¿quién irá por mi?, cuando el profeta responde «aquí estoy yo, envíame a mí», dice el autor de la carta a los Hebreos: «Por eso al entrar en este mundo, dice Cristo: No has querido sacrificio ni ofrenda, pero me has formado un cuerpo; no has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios. Entonces yo dije: Aquí vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad. Así está escrito de mí en un capítulo del libro» (Heb 10,5-7). El texto subraya perfectamente las dos perspectivas desde las que estamos contemplando la encarnación: la iniciativa de Dios Padre y la libre voluntad del Hijo que se ofrece personalmente para ser enviado como representante del Padre. Es admirable cómo para el autor de la carta a los Hebreos este es el sacrificio verdadero: la existencia misma en su dimensión corporal hecha obediencia y disponibilidad a la voluntad *salvífica* del Padre. Y subrayo salvífica porque esto significa que no es sádica ni violenta, vengativa o arbitraria. Es una voluntad regida por el amor mutuo entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu, y por el amor a los que han sido creados en el Hijo para ser hijos del Padre en él (Ef 1,3). La comprensión sacrificial del cristianismo tiene aquí su analogado principal, no en los sacrificios culturales o religiosos.

En la *kénosis* del Hijo de Dios no retiene para sí la condición divina, sino que se despoja de su propio rango. No obstante, si el acto obediente del Hijo es realizado en plenitud de libertad, la encarnación no es solo una *kénosis* para Dios, sino una promoción suprema de la condición humana[40]. Los Padres las formulaban con toda claridad. El Hijo de Dios se ha hecho hombre, para que el hombre pueda llegar a ser hijo de Dios. Cristo ha asumido una naturaleza humana íntegra, llevando a la condición humana a su más alta cota de dignidad. No debemos tener miedo en afirmar con el teólogo Karl Rahner que «la encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepetiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega», «se entrega al misterio absoluto que nosotros llamamos Dios»[41]. Esto no significa una secularización de este contenido teológico, sino más bien lo contrario: entender al hombre a la luz del misterio de la encarnación. El hombre no puede elegir realizar su esencia y naturaleza de esta u otra manera. El hombre es entregándose y, en concreto, entregándose al Misterio santo y absoluto. La persona humana, creada a imagen del Hijo, solo puede alcanzar la posesión de sí mismo en la donación de sí (cf. GS 24, 3). El hombre es entregándose, a imagen del Hijo de Dios, cuyo ser es donación y entrega permanente en el amor. La persona divina es persona no siendo en sí y para sí, sino siendo en el

[40] Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 20, 2-3; LEÓN MAGNO, *Tomus ad Flavianum* 3, 17 *(humana augens),* en *Il Cristo.* II: *Testi teologici e spirituali in lingua Greca dal IV al VII secolo.* Ed. de M. Simonetti (Farigliano [3]2003) 426.

[41] K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe* (Herder, Barcelona 1998) 259.

otro y para el otro. Sin que podamos identificar totalmente a la persona humana con la divina, sí podemos pensar que la imagen de Dios se pueda encontrar en esta manera radical de ser persona humana. Podemos decirlo de una forma más concreta siguiendo un texto profundísimo del Concilio Vaticano II. La encarnación del Hijo de Dios nos muestra a los hombres el camino y el lugar en el cual podemos llevar nuestra naturaleza humana a su plenitud en el orden del trabajo y de la creatividad humana, en el orden del conocimiento y de la inteligencia, en el orden de la voluntad y de la libertad, en el orden del amor: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22)[42].

2) La acción del Espíritu

La encarnación no termina en el momento del nacimiento. Es un camino y un proceso de maduración y crecimiento. Y en este proceso tiene una función especial el Espíritu de Dios. Como hemos visto en el capítulo tercero, esta acción del Espíritu en Jesús es vinculada especialmente a tres momentos centrales: la encarnación o concepción virginal, el bautismo y la misión. Esta presencia y acción del Espíritu no termina en el *hecho* puntual de la encarnación o el nacimiento del Hijo de Dios. Quien es desde siempre el Hijo, tiene que llegar a serlo humanamente. Desde este punto de vista no podemos negar al Hijo de Dios un auténtico progreso y crecimiento en el orden del conocimiento y del amor, de toda la vida personal. El evangelista no tiene ningún reparo en decir que ese, que es el Hijo del Altísimo, como niño crecía en estatura, sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres (Lc 2,51).

La cristología actual subraya con razón esta perspectiva, dando un protagonismo a la misión y acción del Espíritu en él. El Espíritu de Dios desciende sobre Jesús en la unción en el Jordán y permanece en todo su ministerio público. Hasta que el Espíritu sea entregado por el Hijo como el don primigenio de la Pascua a sus discípulos y a toda la creación. Como ya hemos visto, esta cristología pneumatológica tiene una importancia fundamental para señalar que Jesús ha asumido una verdadera naturaleza humana. Para Jesús, el Verbo de Dios, significa que, aunque su naturaleza humana es íntegra y perfecta, santificada por él en el momento de la encarnación, ha de realizar un verdadero progreso, camino, crecimiento y maduración. Sin este camino e itinerario sostenido y realizado por el Espíritu, su encarnación no sería real ni verdadera. Esto no significa que esta presencia del Espíritu tenga que ser comprendida desde una deficiente cristología adopcionista, sino afirmar verdaderamente que el Hijo en su humanidad ha sido ungido por el Padre con el Espíritu para acompasar el progreso de su vida y la realización de su misión[43].

[42] Cf. A. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe: volver a lo esencial* (Sal Terrae, Santander 2012) 165-172.

[43] Cf. Conclusión 6 de la *Trinidad en el Nuevo Testamento*.

3. El Espíritu Santo o el amor como comunión y comunicación

El Espíritu es la comunión y la comunicación de este amor personal insondable de un mutuo dar-se y recibir del otro. El Espíritu, en la lógica del amor personal en Dios, es el amor como vínculo de unión entre el Padre y el Hijo (amor), y por esta razón, quien abre esa comunión a toda la creación como extensión de ese amor (don). El Espíritu es el amor recíproco y el fruto objetivo de ese amor, ya que a la esencia del amor le corresponde salir de sí y unirse al otro. Estas dos perspectivas han sido desarrolladas por la tradición al designar al Espíritu fundamentalmente como don y como amor. Y, finalmente, ese amor mutuo y ese don abierto a toda la realidad comunican la gloria de Dios. El Espíritu de la gloria es la irradiación de la belleza del amor, un brillo y una luz que nace del ser, no de lo que adviene a una persona de forma accidental o adyacente.

a) *Actualidad de la pneumatología*

Mientras que la sociedad contemporánea tiene una cierta dificultad para las relaciones paternofiliales, sin embargo se siente bastante cómoda ante la experiencia del Espíritu o de Dionisos según la frase clasica: «Todas las épocas de transición son devotas de Dionisos». Hay cuatro cuestiones fundamentales que están presentes en la experiencia espiritual contemporánea y que de una u otra forma repercuten en la teología y en la vida de la Iglesia cuando hay que pensar al Espíritu Santo y profundizar en la vida en el Espíritu. Unas cuestiones que son actuales, pero que nunca han dejado de protagonizar la experiencia y la reflexión sobre el Espíritu Santo: inmediatez, veracidad, performatividad y universalidad.

En primer lugar está la cuestión de la *inmediatez* de nuestra experiencia de Dios. Toda generación se sitúa en la misma relación de inmediatez respecto de Dios (L. von Ranke). Toda generación, si percibe en la palabra de Jesús y en su persona la presencia de lo incondicionado establece con él una relación de contemporaneidad (Kierkegaard). En realidad todo creyente desea ser contemporáneo de Jesús; que su palabra y sus acciones, su vida y sus sentimientos, su muerte y su resurrección le alcancen verdaderamente en el centro de su ser y de su conciencia. O, dicho de otra manera, que toda mediación histórica y eclesial de la salvación de Dios y de la gracia de Cristo no sea una mediación que le aleje de Dios, sino que todas esas mediaciones necesarias sean verdaderamente una mediación para la inmediatez (Hegel-Schleiermacher).

En segundo lugar, todos buscamos algún tipo de certeza para discernir la especificidad y la verdad de nuestra experiencia de Dios, distinguiéndola de otros espíritus o de una experiencia que no es más que una proyección de nuestro deseo o de nuestra necesidad. La experiencia de Dios tiene que ser verdadera. Todos nos preguntamos: ¿esa experiencia de Dios que he tenido o a la que aspiro es realmente Dios en mí o más bien mis sueños o mis expectativas? A la experiencia espiritual se une necesariamente el discernimiento de espíritus, como ha estado presente desde el inicio de la Iglesia, tal como podemos comprobar en la controversia de

Jesús con los fariseos, en las admoniciones que san Pablo ofrece a la comunidad de Tesalónica y de Corinto, en los aforismos y apotegmas de los padres del desierto o en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola.

En tercer lugar, la teología del Espíritu está en relación con el discernimiento de espíritus con la cuestión de la renovación de la Iglesia, de su necesaria y permanente conversión. El Espíritu es el fundamento y la raíz de la Iglesia, su vida y su corazón, de él nacen sus frutos. La vida en el Espíritu ha sido buscada por toda una serie de movimientos de renovación en la historia de la Iglesia: montanistas, joaquinistas, reformadores, carismáticos, etc. Todos ellos muestran, por un lado, la legitimidad e incluso la necesidad de ella, así como su dificultad, por otro. La necesidad es evidente ya que la Iglesia tiende a acomodarse en sus estructuras e instituciones, pensando que el Reino de Dios se identifica con su ser en el mundo. La dificultad también, porque estos movimientos carismáticos no han estado exentos de exageraciones que terminan rompiendo el cuerpo eclesial y haciendo ineficaz esa necesaria reforma en la Iglesia.

El Espíritu alienta a su Iglesia con los dones de la alegría, el gozo y la paz (Gál 5, 22), mientras la guía para que sepa discernir los signos de los tiempos (Mt 16, 4; cf. GS 4) y pueda acoger con holgura y amplitud todo lo que hay de bueno y de noble en el espíritu de la época (Flp 4, 8), examinándolo todo y quedándose con lo bueno (1 Tes 5, 21), sin que ello signifique apagar la fuerza del Espíritu (1 Tes 5,19), que cada vez más profundamente nos va configurando y conformando con el Espíritu de Cristo (Rom 8). «El Espíritu es esa potencia interior que armoniza el corazón del los cristianos con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado, cuando se ha puesto a lavar los pies de sus discípulos (Jn 13,1-13) y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos (Jn 13,1; 15,13)»[44].

Finalmente, nos topamos con el problema de la universalidad de la salvación. La posibilidad de la experiencia del Espíritu tiene que alcanzar a todos los hombres, independientemente de su credo o religión (GS 22). Este Espíritu es el desconocido allende el Verbo que sopla donde quiere y nadie sabe adonde va (Jn 3,8)[45]. Es el Espíritu que Dios da sin medida (Jn 3,34). ¿La relación que la teología católica ha establecido entre el Espíritu Santo, la persona de Cristo y la misión de la Iglesia, no estaría limitando y condicionando esta presencia universal del Espíritu de Dios?

b) *La dificultad para una teología del Espíritu*

En 1951 Emil Brunner hizo un reproche a la teología al constatar que el Espíritu Santo había sido algo así como un hijastro para ella, un fantasma terrorífico. En los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II se publicaron diversos informes sobre la experiencia y la teología del Espíritu con el diagnóstico de *un olvido del Espíritu Santo*. Se han esbo-

[44] BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 19.

[45] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Der unbekannte jenseits des Wortes», en ID., *Spiritus Creator* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1999) 95-105.

zado diferentes motivos[46] como la reserva y la dificultad ante los movimientos espirituales, ya fuera por su carácter carismático que escapaba a la jerarquía e institucionalización de la Iglesia o por su conexión con movimientos reformadores e incluso revolucionarios, como hemos visto más arriba. La fuerte comprensión de la Iglesia desde el primado de Roma y su dimensión social e institucional menguó un posible desarrollo de una comprensión de la Iglesia y de la vida cristiana más espiritual y personal, en este sentido más pneumatológica. En segundo lugar, por un recorte en la teología dogmática, especialmente en la teología latina, al subrayar en su teología trinitaria la igualdad entre el Padre y el Hijo y el fuerte énfasis en la unidad de esencia, considerando las propiedades de cada una de las personas divinas como meras apropiaciones de una acción divina única. En tercer lugar, el así llamado cristomonismo de la teología occidental, un cristocentrismo unilateral que repercute en la comprensión de la salvación (estaurocéntrica) de los sacramentos (validez jurídica) y del misterio de la Iglesia (institucional, visibilidad, universalidad, jerarquía), poniendo en penumbra la dimensión salvífica de la resurrección, la epíclesis sacramental y la dimensión escatológica de la vida cristiana. Finalmente, se ha constatado que hay un déficit de la presencia del Espíritu en la misma doctrina de la gracia, donde la teología occidental redujo la acción del Espíritu a la doctrina de la inhabitación del Espíritu en la vida del creyente justificado.

Este diagnóstico ya es pasado y no puede invocarse constantemente como acusación a la teología católica occidental y latina. Ya en la mitad de los años 70 el teólogo católico W. Kasper habló del «nuevo interés por el Espíritu»[47]. Veinte años más tarde, el teólogo protestante J. Moltmann hablaba de «una obsesión por el Espíritu»[48]. ¿Qué queda realmente de todo esto? ¿Hay olvido, nuevo interés, renacimiento u obsesión por la persona del Espíritu? Quizá habría que distinguir órdenes, como el de la experiencia y la vida cristiana, el de la liturgia y la vida eclesial en su forma oficial y pública, el de la configuración de la Iglesia en su jerarquía y ministerios, el de la teología y, dentro de esta, la teología explícita sobre el Espíritu y la incidencia que ha tenido en el resto de los tratados teológicos: Trinidad, Cristología, Antropología, Eclesiología, Liturgia-Sacramento, Escatología, etc. No es fácil hacer un juicio de valor general sobre todos estos asuntos. De ahí que siga habiendo voces que hablan de un déficit pneumatológico en la teología católica y de una excesiva presencia del Espíritu en los movimientos carismáticos y pentecostales. ¿Hay un olvido en la teología y un abuso en la experiencia?

En los últimos treinta años la reflexión teológica sobre el Espíritu Santo se ha desarrollado sobremanera. Solo hay que echar una ojeada a las bibliografías específicas para percatarse de ello. Otro dato interesante es que las Dogmáticas publicadas en los últimos 15 años incorporan una parte titulada pneumatología, vinculada al tercer artículo del Credo entre la cristología y

[46] B. J. Hilberath, «Pneumatología», en Th. Schneider (ed.), *Manual de teología dogmática* (Herder, Barcelona 1996) 510s.

[47] Cf. W. Kasper, «Espíritu, Cristo, Iglesia»: *Concilium* 10 (1974) 30-47.

[48] Cf. J. Moltmann, *El Espíritu de la vida. Ensayo de pneumatología integral* (Sígueme, Salamanca 1990).

la eclesiología. Si las comparamos con las Dogmáticas clásicas de los años 50 podremos observar el progreso y la evolución. Parece que la pneumatología se refugió en la Espiritualidad, y ni siquiera en este ámbito como ciencia, sino en la experiencia espiritual como experiencia del Espíritu. Hoy se ha otorgado a la pneumatología un lugar específico dentro de la Dogmática cristiana. No obstante, la teología actual constata también una cierta insatisfacción en lo que se refiere al avance en el conocimiento de la identidad personal del Espíritu. Este es descrito más bien en sus efectos y no tanto en su dimensión personal y en su identidad concreta.

Este balance muestra que hay una necesidad de una teología del Espíritu y a la vez un sentimiento de imposibilidad[49]. El Espíritu es quien nos hace ser cristianos, comprender la revelación de Cristo y nos otorga el acceso al Padre. Sin él no hay confesión de fe, Iglesia, etc. Pero, por otro lado, el Espíritu es la persona sin voz y sin rostro (Sesboüé). El Espíritu es persona, pero su revelación no aparece bajo forma concreta o una figura determinada. Él no habla, sino que es el que hace hablar; él no es el que aparece, sino el que hace aparecer; él no se manifiesta directamente, sino que es quien hace que otros se manifiesten. En el NT no encontramos confesiones de fe referidas al Espíritu como lo están dirigidas a Cristo. Se pide al Padre que envíe su Espíritu[50], pero esto no significa que haya que negar su carácter personal. Como hemos visto antes analizando el concepto persona, es un término que incluso dentro de la Trinidad hay que aplicarlo en un sentido análogo y no unívoco. El Espíritu no es persona como lo es el Padre, ni como lo es el Hijo. No podríamos pensarlo como otro tú del Padre o del Hijo, sino más bien como el *nosotros* en Dios. Es persona personalizando a otros y haciendo que otros sean y se manifiesten[51]. El Espíritu comprende su yo como el *nosotros* del Padre y del Hijo, a la vez que como tercero amado igualmente por los dos. La relación Padre e Hijo no alcanza su plenitud y expresión acabada más que en el Espíritu *(condilectus:* Ricardo de San Víctor).

c) *Hacia una teología del Espíritu Santo*

Para contrarrestar el así llamado «olvido del Espíritu», la teología contemporánea ha tendido a introducir en la Dogmática un tratado llamado pneumatología. En realidad y a pesar de que algunos títulos de los Padres pueden llevarnos a error, esto es un hecho muy moderno. El lugar

[49] O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo,* o.c., 733-737.

[50] Otra cuestión es la oración del *Veni, Creator Spiritus* o la secuencia *Veni, Sancte Spiritus* que los especialistas fechan alrededor del s. IX y del XIII, respectivamente. Cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo,* o.c., 139.

[51] Cf. F. X. Durrwell, *Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2000). Queriendo ir más allá de una consideración del Espíritu como amor y como el don mutuo del Padre y el Hijo, el teólogo redentorista ha considerado al Espíritu como el *principio de personalización,* ya que el Padre engendra al Hijo en el Espíritu y así el Padre se constituye en persona. El Hijo es engendrado en el Espíritu y de esta forma es constituido en persona. Este ser principio personalizador no sería solo en la Trinidad inmanente, sino también en la economía de la salvación.

de la pneumatología siempre fue el discurso trinitario, en relación con la cristología-soteriología y la eclesiología-escatología, no separada formalmente de este triángulo fundamental. Fuera de este ámbito se queda sin contenido real y sin fundamento.

— El Espíritu en la historia

A lo largo de los capítulos anteriores hemos mostrado cómo ha sido comprendido el Espíritu Santo en la Sagrada Escritura y en la historia de la teología. No se trata aquí de volver a repetir este contenido, pero quizá sea bueno tenerlo presente de una forma resumida. Aunque en la Escritura todavía no se afirma explícitamente que el Espíritu Santo es persona distinta del Padre, sí se dice con toda claridad que pertenece al ámbito de Dios. El Espíritu es pura relación y referencia al Padre y al Hijo, a quienes da a conocer, y a los hombres, a quienes hace entrar en la comunión divina. El Espíritu es el ser para otro obrando la comunión con el otro. El Espíritu es expresión suprema de la sobreabundancia de Dios, de su exceso. La Escritura utiliza una gran riqueza de expresiones e imágenes para hablar del Espíritu (soplo de Yahvé, Espíritu de Dios, Espíritu de Cristo, Espíritu de la Verdad, Paráclito) y de su acción en el mundo (aletear, soplar, liberar, gemir, resucitar, guiar, comunicar, orar, etc.). Él aparece vinculado al viento, al fuego, al agua, a la ley, al deseo, al corazón, a la vida, al amor, al don de Dios, a las primicias, a las arras, a la gloria, etc. Esta riqueza nos recuerda la riqueza inagotable del misterio de Dios y de sus caminos insondables por los que él nos busca, nos guía y nos conduce a la salvación definitiva. No obstante, en esa gran variedad y pluralidad, hay un denominador común: el Espíritu proviene de Dios y a él conduce. El Espíritu, estando presente en la vida del mundo, del hombre y de la Iglesia, va más allá de ellas. Siendo inmanente es trascendente. Pero una trascendencia que en vez de entenderla en términos negativos habría que traducirla por sobreabundancia. Si desde la persona del Padre se ilumina el sentido último de la paternidad y autoridad; desde la persona del Hijo el sentido de la libertad y la autonomía; desde la persona del Espíritu se ilumina la difícil cuestión de la unidad y diversidad. El Espíritu Santo hace posible la mayor unidad pensable, sin pérdida o mengua de las diferencias de cada miembro en la Iglesia y en la sociedad[52].

Los primeros esfuerzos de la teología cristiana (siglos II-III) se dirigieron a mostrar la actividad del Espíritu en la historia de la salvación. Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Orígenes han desarrollado su pneumatología desde una perspectiva histórico-salvífica. Dos notas aparecen con insistencia. La primera es la afirmación de la unidad de toda la historia de la salvación. El mismo Espíritu presente en el inicio de la creación, que es anunciado por los profetas como signo de la irrupción del tiempo escatológico y de la alianza nueva y definitiva, es el mismo que unge la carne del Verbo y es derramado a toda la creación en Pentecostés. No hay lugar

[52] Cf. C. E. GUNTON, *Unidad, Trinidad y pluralidad,* o.c., 207-237.

para el dualismo porque el Espíritu que habló por medio de los profetas es el mismo que guía y conduce actualmente la historia. En segundo lugar, el Espíritu está asociado a la acción consumadora y perfeccionadora de la obra del Hijo diseñada por el Padre. Si el Padre quiere y decide; si el Hijo en comunión de voluntad realiza el proyecto del Padre, el Espíritu guía, conduce y lleva a su consumación este mismo proyecto. Junto a esta afirmación hay que tener en cuenta que ya en esta etapa de la teología cristiana el Espíritu se convierte en la persona decisiva del criterio de la identidad de la vida cristiana: en el carisma y la vida profética; en la revelación de la Palabra; en la donación del bautismo (creación-imagen); en la santificación del cristiano (semejanza, nueva creación); en la vida eclesial; en el camino que va de la profecía carismática y espontánea a la institucionalización de los ministerios. Lentamente se va aclarando la naturaleza del Espíritu Santo. Él es el tercero. Así viene en la *forma de la doctrina* desde la fórmula bautismal hasta las reglas de la fe y los credos primitivos. Siendo el tercero, tiene igual honor y dignidad. El Espíritu proviene del Padre (ingenerado) por medio del Hijo (generado). La teología primera establece una fuerte vinculación del Espíritu al Hijo como el Hijo, a su vez, lo está en el Padre. Su naturaleza propia es pensada con relación a su actividad *ad extra:* donabilidad, la sustancia de los dones de Dios a los hombres. Este argumento será purificado y asumido por la teología del siglo IV, aunque a la inversa. De la divinización del hombre a través del Espíritu a la afirmación de la divinidad de su naturaleza. La teología en el siglo IV da un paso decisivo en la pregunta por la identidad y naturaleza del Espíritu en relación con la Trinidad inmanente. Ya Tertuliano y Orígenes habían dado un impulso fundamental en este sentido. Pero será en el siglo IV cuando desde la teología de Atanasio, los Padres capadocios y el Concilio de Constantinopla I declaran que el Espíritu es *consustancial* al Padre y al Hijo. Su origen respecto al Padre no hay que entenderlo como otra generación, sino como procedencia *(ekporeúesis).*

En la Edad Media vuelve la preocupación por vincular al Espíritu con la realidad mundana, ya sea al entenderlo como *anima mundi* (Bernardo de Conches, Pedro Abelardo) o *anima historiae* (Joaquín de Fiore). Nos encontramos con una teología audaz, que es verdadera en su intención, a pesar de que los resultados concretos sean cuestionables. Hemos visto anteriormente que la trascendencia del Espíritu se revela en su inmanencia en la creación y en la historia. La afirmación de su divinidad no ha de ser a costa de restar la importancia que tiene su presencia en el ritmo de la historia de los hombres y en la evolución de la creación. Habrá que tener cuidado en no hacer del Espíritu una energía intramundana o sustancia del universo, pero el desafío y la audacia de estos teólogos medievales sigue provocando a la teología actual para pensar en esta perspectiva. Hay otra línea en la teología medieval, que se prolonga en la teología moderna, que sobre todo ha subrayado la presencia y actividad del Espíritu en la vida de la Iglesia. El Espíritu es el alma de la Iglesia y quien guía y alimenta a su Iglesia otorgando los carismas para la edificación del Cuerpo de Cristo (Tomás de Aquino). El Espíritu es espíritu común que hace de la Iglesia el Cuerpo de Cristo actual en la historia (F. Schleiermacher, J. A. Möhler). No es pensable la Iglesia sin el Espíritu; él es principio constituyente junto a la

persona del Hijo (Y. Congar). La Palabra, los Sacramentos, los ministerios, la misión, todos ellos elementos constitutivos de la vida de la Iglesia, no se sostienen de forma viva si no es desde la acción y presencia del Espíritu. La teología actual ha querido volver a pensar de forma decidida esta presencia del Espíritu en la humanidad del Verbo, en la vida de la Iglesia, en el ritmo de la historia, en el dinamismo evolutivo de la naturaleza, poniendo así de relieve que el Dios trascendente es radicalmente inmanente.

La teología actual ha querido volver a pensar de forma decidida esta presencia del Espíritu en la humanidad del Verbo (H. Mühlen, Y. Congar, H. U von Balthasar, A. Orbe, L. F. Ladaria), en la vida de la Iglesia (Congar, Balthasar), como dimensión trascendental de la existencia humana (K. Rahner), en la vida de gracia del creyente (L. Bouyer), en el ritmo de la historia (W. Panenberg), como quien con su irrupción en la historia manifiesta el nacimiento de Dios en la vida de los hombres y pone de relieve la novedad de Dios en un tiempo de «salida de la religión» y como contrapunto al «duelo de Dios» (J. Moingt), en el dinamismo evolutivo de la naturaleza en un universo comprendido desde el paradigma de ser en proceso y en emergencia (Ph. Clayton), poniendo así de relieve que el Dios trascendente es radicalmente inmanente a la vida de los hombres; o en el análisis de la misma vida de Dios entendiendo al Espíritu como la capacidad generadora de Dios *ad intra* en la generación del Hijo y *ad extra* en el nacimiento del cristiano a una nueva vida (F. X. Durrwell). No faltan proyectos que proponen una teología del Espíritu recuperando el sentido original de la palabra *ruah* en relación con la creación, superando su comprensión vinculada al relato de Pentecostés y a la clásica pneumatología agustiniana (D. Edwards).

— El don del Espíritu y el Espíritu como «Don» del Padre y el Hijo

La teología ha pensado el Espíritu como Don desde la experiencia del don del Espíritu. La relación entre Espíritu y don aparece claramente mencionada en Hch 8,20; 2,38; 10,45, etc. Es verdad que la vida del Hijo puede ser comprendida como don del Padre al mundo, pero mientras que este don de la vida del Hijo expresa la irrepetibilidad, irreversibilidad y definitividad de ese don, el Espíritu es el don constante que actualiza y interioriza el don de Dios dado en Jesucristo. En este sentido tiene una clara referencia a Cristo, pero sin que signifique una subordinación. El Espíritu es el Don que, procediendo del Padre, es enviado por el Hijo al corazón del creyente. En este sentido es pura referencia a Dios y a los hombres.

Pero si el nombre del Espíritu es Don, como nombre personal, entonces ¿solo comenzaría a existir cuando es donado? (cf. Jn 7,35ss). Ya Agustín de Hipona se planteó esta pregunta llegando a una conclusión negativa, porque aunque el Espíritu (el Don) no haya sido donado a los creyentes, es ya don en cuanto que es donable. Es decir, que ya es el Don en cuanto que tiene en él la capacidad de ser donado. Santo Tomás profundizará en este camino abierto por san Agustín y afirma en la *Suma de Teología* que una realidad es don en un doble sentido: en razón del origen y en razón de aquel a quien es dado. Por lo tanto, si el Padre es el principio de la comunión en cuanto

fuente de esta y el Hijo es principio a la vez de la manifestación y de la alteridad, el Espíritu es el principio de la donación y de la extensión del amor.

— El Espíritu del amor

A diferencia de la designación del Espíritu como don, la designación del Espíritu como Amor no tiene una base bíblica explícita. El primero que utiliza esta expresión referida al Espíritu es Agustín[53]. El obispo de Hipona encontró precedentes en Mario Victorino y Ambrosio de Milán y fue seguido después por los grandes teólogos medievales como Ricardo de San Víctor, Buenaventura y Tomás de Aquino. Dentro de la tradición greco-bizantina también ha subrayado esta perspectiva el gran teólogo de esta tradición Gregorio Palamas. Para llegar a esta afirmación, Agustín no se basa en el análisis de la persona humana, sino especialmente en Rom 5,5 (cf. Rom 15,30). Su teología trinitaria, como hemos visto, tiene una fuerte perspectiva soteriológica y esta también la aplica a su pneumatología[54]. Si, según nos manifiesta la historia de la salvación y de la revelación, el Espíritu aparece como el vínculo de unión entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí, es lógico que esta comprensión de su función histórico-salvífica testimoniada en la revelación sea el fundamento para pensar su ser dentro del misterio trinitario. Él es el sello y la expresión personal de la unidad del Padre y el Hijo.

Para Agustín, la unión entre el Padre y el Hijo no puede ser exterior, sino tiene que ser un principio interior, el don de ellos mismos, de su misma sustancia. Así, si había identificado al Espíritu como Don *ad extra* ahora se convierte en el Don *ad intra*. Si el mayor don de Dios es el amor y a su vez el mayor don de Dios es el Espíritu, tenemos que concluir que el amor es, junto con el Don, el nombre propio y personal del Espíritu. También la teología contemporánea ha subrayado esta perspectiva, llamando al Espíritu la expresión personal del amor, *el amor hecho persona*[55]. Él es la persona-don. El Espíritu muestra lo más íntimo de Dios, pues el amor es lo que constituye el núcleo de la vida divina, e incluso podemos decir que su misma esencia *(intimum Dei);* a la vez que se nos manifiesta la máxima expresión de su comunicación *(extremum Dei)*.

— El Espíritu de la gloria

La gloria es la irradiación del ser y del amor de Dios. La gloria no es un añadido al ser de Dios, sino su ser amor, pero ya no en su dimensión kenótica y oblativa, sino en su dimensión luminosa, bella y victoriosa. El amor de Dios es a la vez donación (Padre), oblación (Hijo) y belleza (Espíritu). La gloria es la plenitud del amor en cuanto victorioso sobre el

[53] San Agustín, *De Trinitate* 15,17-27.

[54] Cf. B. Studer, «Zur Pneumatologie des Augustinus von Hippo *(De Trinitate* 15,17,27-27,50), en Íd., *Mysterium caritatis,* o.c., 312-327.

[55] Cf. Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 10 (cf. DH 4780-4781).

pecado y la muerte comunicada a la obra de la creación *(ad extra)* o en el gozo bello, pleno y libre de las relaciones personales en Dios *(ad intra)*. Este concepto tiene una importancia central en el evangelio de Juan y en las cartas paulinas. Desde este término el evangelista habla de la relación entre el Padre y el Hijo como acción mutua de glorificación. El misterio del Padre se ha manifestado en la gloria del Hijo. En el Hijo amado cuya gloria comparte desde toda la eternidad y cuya gloria le será devuelta en el momento de la entronización (Jn 17,5). En el Hijo encarnado en cuya carne hemos visto y experimentado la misericordia y la fidelidad que es la gloria de Dios (Jn 1,14). En el Hijo obediente cuya sustancia y sustento es hacer la voluntad del Padre (Jn 4,32) y en cuyo ministerio terreno hemos podido contemplar anticipadamente la gloria que se manifestará en la hora del Padre y de las tinieblas. En el Hijo entronizado en el madero de los criminales, lugar de manifestación de la gloria consumada donde el Padre glorifica al Hijo y el Hijo, a su vez, glorifica al Padre (Jn 17,1-5).

Pero la gloria también puede aplicarse al Espíritu, que en el NT también es llamado como Espíritu de la gloria (1 Pe 4,14). Espíritu que actúa en la glorificación del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo (Jn 17), a la vez que actúa y obra en la transformación, de gloria en gloria, del hombre a imagen de Cristo, que es la gloria de Dios (1 Pe 4,14) y de la creación en su consumación definitiva[56]. Tal y como dice Gregorio de Nisa: «El nexo de esta unidad (entre el Padre y el Hijo) es la gloria. Y nadie que sea prudente negará que esa gloria la llamamos Espíritu Santo, si escucha las palabras mismas del Señor cuando dice: «La gloria que tú me has dado, yo también se la he dado a ellos». Y verdaderamente les dio la misma gloria a los discípulos cuando dijo: «Recibid el Espíritu Santo»[57].

Como vimos en el capítulo 4 sobre el misterio pascual y la teología trinitaria, el Espíritu es entregado por el Hijo al Padre (Jn 19,30; Heb 9,13), a la vez que es el agente que obra la glorificación mutua del Hijo y del Padre (Jn 17,1-5; 16,14). El Espíritu no se glorifica a sí mismo, sino, al Hijo y en Él también al Padre. El Espíritu, glorificando al Hijo, glorifica simultáneamente al Padre por la indisoluble comunión en que ambos se encuentran[58]. Pero el Espíritu no solo obra *ad intra* en las relaciones divinas glorificando y uniendo al Padre y al Hijo, sino que abre esta comunión de amor y de gloria a los creyentes. La dinámica de la oración sacerdotal en Jn 17 se sitúa en esta perspectiva al entender la glorificación como revelación y manifestación a los creyentes; como un dar a conocer la gloria y obra del Padre. El Espíritu da a conocer y revela la obra y la gloria del Hijo, introduciendo a los creyentes en la misma dinámica de comunión, espiración y glorificación en que viven las tres personas divinas. El Espíritu que el Hijo entrega al inclinar la cabeza en la cruz consumando la obra del Padre es derramado en los corazones de los hombres haciéndolos partícipes de su mismo amor, aliento y misión (cf. Jn 20,19-21). De esta

[56] Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática*, III (Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2007) 1-12; 648-654.

[57] Gregorio de Nisa, *Homilía 15 sobre el Cantar de los Cantares* (PG 44,1115-1118).

[58] Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática*, o.c. I, 342s; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, o.c., 141-144.

manera, a la luz del doble movimiento que se da en la glorificación del Padre por el Hijo en la unidad del Espíritu, podemos concluir que «la doxología trinitaria es la soteriología del mundo»[59].

— Unidad y diversidad; interioridad y exterioridad

Desde la teología del Espíritu también se pueden iluminar dos cuestiones que no son exclusivamente teológicas pero que son importantes para el hombre contemporáneo en la sociedad y en la Iglesia. Nos referimos a la necesaria relación que tiene que darse en toda sociedad humana entre la unidad y la diversidad; y a la relación equilibrada que ha de existir en la vida de todo hombre entre interioridad y exterioridad. El Espíritu hace posible la mayor unidad pensable, sin pérdida o mengua de las diferencias de cada miembro que conforma una sociedad. Esta cuestión se convierte en decisiva en la Iglesia, misterio de comunión que une y distingue misiones y carismas. A la vez que hace posible que el ser humano pueda vivir fuera de sí (exterioridad) sin perder su ser (interioridad) y en intimidad para sí, sin caer en el aislamiento y el solipsismo[60]. La interioridad y la exterioridad bien entendidas y vividas hasta el fondo se alimentan recíprocamente, pues el espíritu no se puede manifestar ni comunicar directamente sin la visibilidad de un cuerpo, y el cuerpo en su estado purificado y de plenitud no es sino expresión objetivada del espíritu.

II. UNIDAD: LA UNIDAD ESENCIAL EN EL AMOR

1. La unidad en Dios

Que las personas sean el centro de la teología trinitaria no significa que haya que abandonar el discurso sobre la unidad esencial de Dios. Dios es *una naturaleza y tres personas*. Esta afirmación misteriosa y paradójica no es fácil de mantener. La historia de la doctrina y de la teología trinitaria nos lo ha mostrado. No solo porque es difícil compaginar unidad y trinidad, naturaleza y persona, sino por el sentido mismo de las palabras. Ya hemos advertido que tan misterioso es pensar su trinidad como su unidad. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que Dios es uno, entendiendo esa unidad como unidad de naturaleza o como esencial? Es evidente que cuando los teólogos cristianos asumen el concepto de naturaleza para hablar de la unidad de Dios, no están asumiendo un término filosófico desde un punto de vista técnico. Los términos que la teología ha utilizado para hablar de la unidad de Dios son conceptos griegos como *ousía* y *physis* o latinos como *substantia* o *natura*. La asunción de los términos no ha sido desde el punto de vista técnico, sino simplemente para afirmar una unidad que no es consecuencia de una unión de voluntades, de misiones o de relaciones. La unidad

[59] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, o.c., 282s.
[60] Cf. C. E. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad* (Salamanca 2005).

es esencial, pero ni es previa a la trinidad ni posterior a ella. Unidad y Trinidad se condicionan y se entienden mutuamente, ya la misma unidad es un misterio incomprensible que desde la capacidad de nuestro conocimiento no podemos comprender del todo. Nos acercaremos a él desde una negación y dos afirmaciones: la esencia una no es un sustrato previo a las personas divinas; la unidad se fundamenta en la persona del Padre; la unidad es la comunión perfecta en el amor. Mientras que en la primera afirmación que niega la posibilidad de una esencia previa en Dios todos los teólogos están de acuerdo, no así en la dos siguientes. La teología ha mantenido la fontalidad del Padre como principio de la trinidad y origen de la unidad desde el siglo II hasta el siglo XX, prácticamente con unanimidad, incluyendo la teología ortodoxa y latina. Hoy este consenso se ha roto.

a) *La unidad esencial como sustancia previa*

La unidad esencial no significa que en Dios haya una especie de sustrato previo que después comparten cada una de las personas divinas. El monoteísmo era el punto de partida de la teología trinitaria. Frente al politeísmo y al gnosticismo, la fe y la teología cristiana siempre han mantenido el monoteísmo; dicho en terminología del siglo III, en la monarquía. ¿Cómo es esta monarquía divina para que sea compatible con la afirmación de la divinidad del Hijo y del Espíritu sin romperla, atendiendo de verdad a la *oikonomía?* Esta ha sido la cuestión en la que se empeñaron tantos cristianos durante siglos con un admirable esfuerzo intelectual y espiritual conjunto y compartido. Como hemos visto, el Símbolo de Nicea y Constantinopla sitúan esta unidad en la persona del Padre, y no en una esencia común anterior a las tres personas. Aunque tampoco esta unidad puede ser pensada como algo posterior a la relación de las personas. No es una sustancia previa, ni es una comunión moral de voluntades. El término comunidad aplicado a Dios, desde este punto de vista, puede resultar comprometido, pero es una afirmación implícita en toda la tradición cristiana. Afirmada por los Padres latinos y griegos, Tomás de Aquino la lleva a su articulación ajustada cuando afirma que las personas son las relaciones subsistentes. Para Tomás, las personas se distinguen solo de forma nocional, no real, pues la esencia de Dios es la relación. Esta afirmación ya vimos que se ha convertido en una afirmación común en la teología trinitaria.

b) *La unidad está en el Padre*

Para no caer en una comprensión sustancialista de Dios y para asegurar la unidad esencial, la teología clásica, tanto ortodoxa como latina, ha subrayado la primacía del Padre. No para caer en un patrocentrismo, sino para expresar que «Dios es ante todo paternidad, es don de sí, vida que se expande, generosidad plena y gozosa»[61]. La primacía del Padre significa la primacía de lo personal frente a lo abstracto (Zizioulas). El Padre es

[61] X. PIKAZA, «Padre», en DTDC 1011.

la fuente y el origen de la divinidad en cuanto que es pura donación; donación original de sí mismo, que a su vez no existe sino en referencia al Hijo y al Espíritu. El Padre, aunque es origen sin origen, en realidad existe también y es en el otro y desde el otro, pues no es pensable el Padre sin el Hijo y el Espíritu que proceden de él.

Este es el sentido último de la profunda intuición de Hans Urs von Balthasar cuando para hablar de la procesión del Hijo desde la perspectiva del Padre se refiere a ella como *kénosis intradivina*[62], definiéndo así el acto generador del Padre, como es evidente, desde la revelación de Dios en la historia de la salvación y no desde un conocimiento gnóstico. Con esta controvertida expresión, Balthasar no quiere introducir la negatividad en Dios, sino mostrar que la fontalidad del Padre es plenamente compatible con la igualdad de las personas, convirtiéndose a la vez esa fontalidad en el fundamento de posibilidad de la creación y de la historia, así como de la inserción de Dios en ella en la encarnación y en el misterio pascual. La *kénosis* original la refiere al Padre, en cuanto que el Padre *es* dándose enteramente, renunciando a ser Dios en sí y para sí solo. Él no necesita a nadie. Tiene y posee todo el ser divino. El Padre lo entrega y da absolutamente al Hijo, que a su vez lo recibe en absoluta gratuidad y lo devuelve en acción de gracias. A pesar de que él hable de este *kénosis* original e intratrinitaria, esto no significa que en Dios se dé una dialéctica de la negatividad, de manera que la relación no se expresa en términos de gratuidad, sino de necesidad y de violencia. No; el Padre es donación plena lo mismo que el Hijo es acogida plena. El Padre es pleno dominio de sí para darse total y enteramente. Ser-se dándose, decíamos anteriormente. El Hijo no es, por otro lado, lo que le falta al Padre, no es la expresión de una necesidad o una carencia. Sino la expresión plena y perfecta de su amor. Pero tampoco el Hijo necesita nada, pues ha recibido todo y tiene todo como propio. Sin embargo, ellos dan todo, lo comparten todo y dándose el uno al otro surge el Espíritu como *comunión*[63]. El Padre es así principio sin principio y amor originario. No hay un ser absoluto, ni una sustancia anterior a la paternidad fontal. Sin embargo, Él es persona relativa, ya que en su ser persona implica necesariamente la relación con el Hijo y el Espíritu. El Padre no puede ser sin el Hijo y el Espíritu, pues solo se explica y comprende en ellos y desde ellos. Pensar la unidad esencial desde el Padre no implica tener que caer en el monarquianismo radical ni en una comprensión monoteísta que justifique ningún tipo de poder absoluto.

c) *La unidad es la comunión en el amor*

Por el peligro de un subordinacionismo que implícitamente acompaña a la idea de las procesiones y de las relaciones de origen, hay que insistir, sin eliminar lo anterior, en que la unidad se da en la perfecta comunión en

[62] Cf. A. Cordovilla, «Hans Urs von Balthasar. Una vocación y existencia teológicas»: *Salmanticensis* 48 (2001) 68-71. Una crítica ponderada sobre ella puede verse en L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, o.c., 165-171.

[63] X. Pikaza, «Padre», a.c., 1017.

el amor en que consisten las personas. Más aun, que la esencia de Dios es la perfecta comunión en el amor. En esta perspectiva se sitúan Wolfhart Pannenberg y Gisbert Greshake. Para el teólogo protestante, hay que expresar de forma nueva cómo están unidas las tres personas en el Dios uno. Pues la cuestión de la unidad de Padre, Hijo y Espíritu en la unidad de la esencia divina y la cuestión de la unidad de la Trinidad inmanente así pensada, con la Trinidad económica, van estrechamente unidas entre sí. En este tema, Panenberg manifiesta con toda claridad situándose más allá de la forma como ha pensado la tradición teológica esta unidad. En palabras de Greshake: «Hoy ya no podemos seguir estos caminos por los que la tradición fundamentaba la trinidad de las personas partiendo de la unidad del Padre o de la esencia divina, porque nos llevarían o al subordinacionismo o al sabelianismo»[64]. La unidad se pone de manifiesto en las relaciones histórico-salvíficas, en la administración de la monarquía del Padre, en la acción conjunta de las tres personas y en su recíproca *perijóresis*. Según Panennberg, esto no basta para fundamentar la unidad de la esencia de Dios. En su opinión hay que entrar al tema explícito de la esencia, aunque esta sea entendida como compendio sintético de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu, es decir, un concepto de esencia en el que la categoría de relación no sea algo extrínseco, y que esta esencia del Dios uno siendo trascendente esté de tal forma presente en la historia de la salvación que los acontecimientos de la historia signifiquen algo para su identidad[65]. Para ello, propone pensar la unidad de vida y de esencia que se ha revelado en las relaciones mutuas entre Padre, Hijo y Espíritu. La unidad de esencia no puede ser encontrada más que en sus concretas relaciones vitales. Se trata de ver la cualidad concreta de la unidad divina, un concepto de unidad diferenciada. Así, la doctrina de la Trinidad puede ser considerada como un «monoteísmo concreto».

En esta misma línea se ha pronunciado el teólogo católico G. Greshake, porque, a juicio de este autor, la forma clásica de comprender la trinidad y la unidad es un serio obstáculo para comprender la trinidad como comunión y la unidad divina como unidad en la relación y comunión en el amor y no en una esencia o sustancia previa. Por esta razón Greshake aboga por tomar la diferenciación de las personas más bien a partir de la realización recíproca de la *communio* tal como se da en la historia de la salvación:

> *Dios es uno y trino* significa tanto como *Dios es aquella comunión en la que las tres personas divinas, en un intercambio trialógico de amor, realizan la vida divina una como comunicación recíproca de sí mismas.* No es preciso recurrir ■ una unidad sustancial (lógicamente) previa al intercambio de comunión de las tres personas, ni tampoco a una unidad realizada en el Padre y comunicada por él a las otras personas. Antes bien, *communio* es, como proceso de mediación entre la unidad y la pluralidad, la realidad originaria e indivisible de la vida divina una, vida que abriga

[64] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino,* o.c., 361.

[65] Tesis que plantea dificultades por su ambigüedad: ¿Queda salvaguardado el viceversa del axioma de Rahner o la Trinidad inmanente se realiza en la Trinidad económica? ¿Es la unidad un momento segundo o un resultado posterior de las relaciones pericoréticas? Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión,* o.c., 154.

en sí misma los diferentes momentos de realización de ese acontecer de comunión recíproca y, con ello, tanto la unidad como la pluralidad[66].

Para estos autores, ni la esencia ni la persona del Padre son los lugares desde donde hay que pensar la unidad de Dios. Porque «no hay una esencia divina que pueda siquiera pensarse con independencia del entramado relacional de las personas divinas, y no hay persona divina alguna que pudiese ser independiente de la red relacional que la une a las demás personas. Antes bien, la esencia divina una es mediación: un eterno y constitutivo una-con-la-otra de las tres personas en un una-a-partir-de-la-otra y una-hacia-la-otra, en una inseparable conjunción de auto-unificación a través de la auto-diferencia respecto de los otros, como también de unión y relación con ellos»[67]. Ahora bien, si el ser y la esencia de Dios coinciden con el amor, comprendido como una donación en un admirable intercambio *(commercium)* e inhabitación recíproca *(circumincessio)* del Padre, del Hijo y del Espíritu, ¿cómo influye esta ontología trinitaria en la comprensión del mundo en general y del cristianismo en particular? ¿No podremos entender mejor desde aquí el viejo problema de la unidad y la pluralidad, un problema que ha preocupado a la propia filosofía desde sus orígenes? La unidad esencial en el amor del Dios trinitario es una unidad nueva y misteriosa, que es capaz de integrar y asumir la diversidad, la diferencia y la pluralidad[68].

2. Los atributos de Dios

a) *Interpretación desde el misterio trinitario*

Los manuales clásicos del Tratado sobre Dios, después de hablar de la existencia de Dios y del Dios uno, trataban los atributos de este Dios en su unidad esencial. Siguiendo el Lateranense IV la teología católica afirma que «existe un solo Dios *verdadero, eterno, inmenso, inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable:* Padre, Hijo y Espíritu Santo» (DH 428). No podemos tratar aquí lo que significa cada uno de estos atributos. Algunos ya los hemos tratado a lo largo de los diversos capítulos. Pensemos en la incomprensibilidad e inefabilidad de Dios que hemos atribuido especialmente al Padre, aunque no con exclusividad, y que hemos tratado en extenso cuando hemos hablado de la aplicación del término «misterio» a la realidad de Dios en el capítulo primero. O en los atributos de la inmutabilidad y la impasibilidad de Dios que hemos comprendido desde la

[66] G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino,* o.c., 223.

[67] Ibíd., 228. El subrayado es del autor. La postura de Greshake es muy parecida a la de Pannenberg como él mismo afirma en las p.235s. La diferencia se encuentra en la diferente analogía que utilizan uno y otro para hablar de las relaciones recíprocas de las personas en ese movimiento simultáneo de auto-diferenciación y auto-unificación: la moderna teoría de campo de M. Faraday (Pannenberg) y la teoría del juego (Greshake) utilizada por H. ROMBACH, *Strukturanthropologie* (Múnich 1993) 61.

[68] Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Sígueme, Salamanca 2005).

perspectiva de la revelación de Dios trinitario en el misterio pascual en el capítulo cuarto. ¿Por qué hemos optado por esta forma de comprender los atributos clásicos y no los hemos tratado en su lugar habitual, a saber, en el inicio del Tratado cuando se estudia la unidad de Dios? Cuando en la teología medieval se configura el tratado de Dios, los autores medievales tomaban como punto de partida aquellas realidades que en su época se consideraba que eran accesibles a la razón, como lugar común desde el que podían dialogar con el no creyente, pues su contenido era accesible por la razón sin la fe. Partían de lo más accesible y evidente para ir hacia lo más complejo y misterioso. De ahí que tomaran como punto de partida la existencia de Dios y los atributos que van unidos a su esencia. Sin embargo, hoy esta situación ha cambiado. Tan comprensible e incomprensible a la razón es la unidad como la trinidad de Dios, sus atributos afirmados desde la metafísica clásica como sus acciones o manifestaciones afirmadas desde la teología de la revelación.

Hay una segunda razón. El pensamiento moderno, sin renunciar a su inherente inquietud metafísica, nos ha ayudado ■ comprender que la esencia de una realidad hay que pensarla en la historia de su ser. También la realidad de Dios. Es evidente que Dios no necesita la historia para ser; que su esencia y existencia son anteriores a toda realidad posterior. Pero el hombre no puede comprenderla en ultimidad si no es desde su revelación en la historia. *Dios es en devenir*. No en el sentido de que todavía no sea o tenga que llegar a ser para ser en plenitud, sino que su ser está ya unido inseparablemente a su revelación libre y soberana en la historia de su revelación. Los atributos divinos no son propiedades abstractas que los hombres aplicamos a Dios desde nuestra indigencia, proyectando sobre él lo que nos falta a nosotros. Las características y propiedades de su ser las ha definido él mismo desde su revelación. Esta es la razón por la que atributos clásicos como los que hemos mencionado anteriormente los hemos comprendido a la vez que profundizábamos en su revelación histórica, especialmente en relación con el lugar central de su revelación: el misterio pascual.

b) *Un ejemplo: la omnipotencia*

Al finalizar nuestro tratado, queremos ofrecer una reflexión trinitaria sobre el atributo de la omnipotencia, que quizá, junto al de la inmutabilidad e incomprensibilidad, es uno de los más contestados en la cultura actual, tanto por la teología como por la piedad cristiana. Es, además, el único atributo de Dios que es nombrado en el Símbolo (cf. CEC 268). El desarrollo de la teología nos invita a pensar los atributos divinos no desde una perspectiva únicamente monoteísta, sino más bien trinitaria e histórica. Por esta razón, vamos a intentar comprender este atributo desde el Credo en su perspectiva trinitaria[69]. Así, en primer lugar, atenderemos al primer artículo, pues allí los cristianos decimos que creemos en el Padre, creador y omnipotente. ¿Qué sentido tiene esta omnipotencia de Dios? ¿Por qué fue introducida

[69] Cf. A. CORDOVILLA, «El poder de Dios desde la debilidad»: *Sal Terrae* 95 (2007) 609-623.

en el Credo? ¿Qué nos dice sobre Dios? ¿Es una helenización inaceptable que hay que desechar definitivamente? ¿Por qué seguimos utilizando este atributo para dirigirnos a Dios en tantas oraciones de la liturgia eucarística ,sobre todo la latina? En segundo lugar, dirigiremos la mirada al segundo artículo del Credo, al Hijo redentor que en debilidad y pobreza se entregó a la muerte por nosotros. ¿Cómo podemos compaginar la omnipotencia del Padre con la debilidad del Hijo? ¿Tiene razón la teología que ha visto en ello un argumento para afirmar la divinidad atenuada del Hijo? O, por el contrario, es ¿una justificación para introducir a Dios en el ritmo y el proceso de la historia, que le hace perder, en el fondo, su capacidad última para salvarla? Dietrich Bonhoeffer afirmó que solo un Dios sufriente, y en este sentido débil, nos puede salvar de la debilidad. Pero si esto es así, ¿Dios sigue siendo Dios y sigue teniendo la capacidad de salvar? Finalmente, desde el tercer artículo, el referido al Espíritu, intentaremos unir ambas perspectivas remontándonos al mismo misterio trinitario. El poder de la debilidad no es solo una forma histórica en la que Dios ha mostrado su poder salvífico, sino en la que nos ha mostrado su verdadero ser.

— El Padre, creador omnipotente

En un texto citado más arriba, Walter Kasper afirmaba que «debemos volver, pues, al primer artículo de la fe y preguntarnos qué significa creer en Dios Padre todopoderoso» [70]. En primer lugar, hay que llamar la atención de un hecho evidente, pero no por esto carente de un profundo significado. La afirmación de un Dios creador omnipotente está precedida por la afirmación de que *Dios es Padre*. Que Nicea determine frente a Arrio que la relación que existe entre Dios, el Padre, y Jesús, el Hijo, hay que entenderla en términos de generación, va a condicionar que la relación entre Dios y el mundo sea entendida en términos de libertad, autonomía, positividad, bondad y confianza. Si el Dios creador no fuera antes Padre, la relación con él no podría ser de total y absoluta confianza, tal como Jesús nos anuncia y nos pide en el Evangelio, sino de angustia y de temor [71]. Afirmar que el Padre es el Creador, y no otro, es una manera de referir todas estas afirmaciones al segundo artículo, pues solo desde la revelación histórica de Cristo sabemos que Dios *es* Padre. Es decir, que su ser mismo coincide con su donación absoluta, con la capacidad de darse a sí mismo, y en esa donación hacer surgir otra realidad distinta de él, sin egoísmo y avaricia. Por lo tanto, todo lo que digamos del poder de Dios y de su omnipotencia tiene que ser entendido desde esta capacidad absoluta de donación y de poner ante sí mismo una realidad distinta de él y en comunión profunda con él. Esto *dentro* de Dios se llama generación del Hijo y *fuera* de Dios se llama creación del mundo.

El atributo *omnipotente* surge en este contexto en las primeras confesiones de fe para afirmar que nada está fuera del alcance del poder de Dios.

[70] W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, o.c., 165.
[71] Cf. H. KESSLER, *Den verborgenen Gott suchen*, o.c., 35.

Toda la creación proviene de él y es fruto de su amor. Este atributo está muy cerca de lo que se quiere decir con la expresión de que la creación fue hecha de la nada *(creatio ex nihilo)*. Toda la realidad proviene del amor de Dios *(creatio ex amore)*. La visión que se quiere erradicar es todo posible dualismo maniqueo, para excluir que si la creación o parte de ella procediera de un principio malo quedaría fuera del dominio y, por ende, de la responsabilidad de Dios. La solución del dualismo es sutil, pues con él se quiere responder, en el fondo, al problema irresoluble de la relación entre unidad y pluralidad, y sobre todo a la acuciante cuestión de la existencia del mal en el mundo. El Dios bueno no es responsable de ese mal, sino su contrincante. La solución es sencilla, pero las consecuencias serían inmensas, para la fe en Dios y para comprtender la realidad de las criaturas.

Desgraciadamente, esta vinculación de la omnipotencia a la paternidad de Dios, comprendida a su vez desde la revelación de Jesús como amor y capacidad de donación en apertura y surgimiento del otro, no ha sido suficientemente atendida por la teología. Más bien se cayó en el error de volver de forma inconsciente a una comprensión religiosa general anterior, donde la omnipotencia estaba vinculada al poder dominador, generador de un miedo aterrador y de un sentimiento culpabilizador que, con razón, el hombre moderno y contemporáneo ha necesitado rechazar. Del Padre todopoderoso se pasó al dios tapagujeros situado en el límite de la vida humana del que se echa mano para paliar el déficit de los humanos. También, con parte de razón, profetizó Bonhoeffer que ya es tiempo de vivir sin este dios, y de que el hombre asuma de una vez su mayoría de edad, colocando a Dios en el centro de su vida. Tiempo de que olvide al *deus ex machina* que en realidad remite al poder del mundo, y vuelva al Dios de la Biblia que nos refiere al sufrimiento y a la debilidad de Dios, pues solo el Dios que sufre, el Dios débil, puede salvarnos.

No obstante, creemos que no podemos evitar este atributo de la omnipotencia a Dios, fiándolo todo a su debilidad. Un Dios sin poder no es realmente Dios y no tiene capacidad para salvar. El pueblo judío es testigo privilegiado del poder de Dios ejercido desde la debilidad, pero nunca ha dudado de su poder. Más bien se maravilla de que ese Dios todopoderoso, que tiene capacidad de crear y destruir, lo utilice para encaminar a su creación hacia la redención[72]. Para los cristianos no es la pequeñísima letra *jud* la que limita el poder destructor del Dios *Shadday,* sino la revelación de Jesús, el Hijo de Dios, quien nos señala e interpreta el verdadero sentido de su omnipotencia. El poder de Dios no es impersonal, sino *lógico* y *gracioso*, es decir, mediado por su *Lógos* y su *Pneûma,* por su Palabra y su Espíritu. Un Dios sin Logos, pura voluntad y omnipotencia, provocaría fascinación y terror; un Logos sin capacidad creadora y amorosa, sin Espíritu, lo dejaría encerrado en su propia realidad, sin posibilidad de entrar en comunicación y comunión real con el mundo por medio de su amor y de su gracia; sería un poder razonable, incluso gratuito, pero en el fondo inútil e ineficaz. Y un Espíritu sin la relación al Logos y finalmente al Padre conduciría a la irracionalidad y la cerrazón del hombre dentro de su subjetividad.

[72] Cf. M. Buber, *Gog y Magog* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1993) 64s.

— El Hijo, crucificado en debilidad, vive por el poder de Dios

Si el primer artículo nos remite al poder soberano y único de Dios, el segundo nos remite a la debilidad del Hijo. Pero de la misma forma que el primer artículo solo es pensable cristianamente desde el segundo, el segundo solo lo es desde el primero. De la misma manera que la comprensión última de la creación de Dios tenemos que realizarla desde el misterio de la encarnación y el misterio pascual, así también este último ha de ser comprendido a la luz del poder creador de Dios, más que como signo de su debilidad.

Pero esta relación entre creación y redención todavía puede ser vista desde una perspectiva más profunda. El poder creador de Dios tiene su condición de posibilidad en la capacidad que tiene Dios de *llegar a ser* en la humildad de nuestra carne; una encarnación que lleva consigo la posibilidad de mostrar su poder en la debilidad. Es decir, la omnipotencia referida a su poder creador tiene como condición de posibilidad que él es capaz de encarnarse en la fragilidad y debilidad de nuestra naturaleza. Su poder lleva consigo su capacidad de asumir y padecer la debilidad. De esta forma, la debilidad de Dios no es sino la expresión del mismo ser de Dios, que en sí mismo es capacidad de hacer surgir al otro en su irreductible singularidad y ser relacional. Esto ya nos conduce a la última perspectiva que vamos a tratar: poder y debilidad de Dios desde la perspectiva pneumatológico-trinitaria.

— El Espíritu creador, poder y debilidad de Dios

Según la tradición cristiana, el Espíritu es el vínculo de unidad entre el Padre y el Hijo. El primero y el segundo artículo del Credo solo se unen en el tercero. El Espíritu revela el poder omnipotente de Dios en la creación como *poder amoroso y creador*, capaz de ordenar el caos y sostener con su aliento la obra creadora. Pero el Espíritu también revela la fecundidad misteriosa de la debilidad de Cristo en la muerte, convirtiéndola en poder de resurrección para él y de nueva creación para el mundo. Pero, además de esta relación entre el poder creador del Padre y la debilidad salvífica del Hijo desde el Espíritu en la economía de la salvación, ¿podríamos concebirla en el ser mismo de Dios, de tal forma que el poder y la debilidad sean propiedades del ser personal y trinitario de Dios? Desde luego que es una empresa atrevida y arriesgada, pero si podemos atisbar esta unión paradójica en Dios, podremos comprender mejor *el poder de la debilidad de Dios*, pues «la impotencia divina radica en su omnipotencia, siendo totalmente idéntica a ella» [73].

Esta última afirmación solo es cristianamente inteligible si nos volvemos hacia el misterio trinitario de Dios. Él es capacidad de donación absoluta, de tal forma que el misterio de su ser se identifica con su paternidad. Esta es su mayor omnipotencia, pues Dios mismo es capaz de generar al Hijo como realidad distinta de él, con autonomía y consistencia

[73] H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», a.c., 677.

propias. Dios ha hecho partícipe al hombre de esta autonomía divina, con capacidad de responder a ese Dios desde la comunión, o rechazarlo desde una autonomía sin horizonte y sin fundamento. El poder de Dios consiste en su capacidad de donación; y su debilidad en que, en virtud de esta, ha arriesgado la creación de un mundo con capacidad para decir «no» a su Creador. Esta imprudencia divina y este atrevimiento de Dios es su debilidad, tal como aparece en la cruz de Cristo cuando, en la persona de su Hijo, él mismo asume las consecuencias de haber creado una criatura con esa libertad y, por ella, con capacidad de volverse contra Dios, hasta crucificarlo en su Hijo. Pero esa debilidad está fundada en su omnipotencia, pues él solo es capaz de darse y de crear de esa manera. «Lo que aquí está en juego es un giro en la visión de Dios: de ser primariamente "poder absoluto" pasa a ser "absoluto amor". Su soberanía no se manifiesta en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo. Su soberanía se sitúa en un plano distinto del que nosotros llamamos fuerza y debilidad» [74].

[74] Ibíd.

EPÍLOGO

TRINIDAD Y VIDA

La primera cita bíblica con la que iniciábamos este tratado sobre el misterio de Dios trinitario estaba tomada de la carta a los Hebreos: «Dios no tiene reparo en llamarse su Dios». El contexto de este capítulo 11 es la parenesis sobre la fe desde el testimonio de los grandes del AT que han vivido desde la fe y por eso Dios no se avergüenza de ser llamado Dios de ellos, «su Dios». Esta afirmación particular puede ser llevada a una afirmación universal sobre la realidad de Dios desde su revelación libre y gratuita en la historia. Dios ha querido ser ya para siempre el Dios de los hombres. Como dice el título de nuestro Tratado, él es ya para siempre desde su revelación libre y gratuita el *Dios-con-nosotros*. Este es el Dios que es uno y trino, que es unidad esencial y trinidad personal, que es comunión esencial en el amor. La doctrina trinitaria es una doctrina para ser comprendida y aprendida. Pero esto no es suficiente, porque su último sentido es que los hombres podamos acercarnos cada vez más a ser *hombres de Dios*. Si él no se avergüenza de ser llamado *su* Dios, nosotros no debemos avergonzarnos de ser llamados *sus* hijos. El misterio de la Trinidad es un misterio para ser vivido por el hombre, más aún, para que haga asiento en los hombres y ellos en él.

En la definición del tratado de Dios que realizábamos en el capítulo primero terminábamos afirmando que la revelación de Dios Padre, Hijo y Espíritu tiene como fin y sentido la incorporación del hombre a la vida divina. El Tratado sobre el Misterio de Dios trinitario no es una *metafísica del cielo* ajena a la vida de los hombres. Versa sobre la realidad más decisiva para la vida humana, donde se juega su logro o su fracaso. La vocación última del hombre es una: la comunión con Dios* (GS 22); por eso el tratado sobre Dios es lo que más afecta a su vida y a su destino. No es casual que Tomás de Aquino, uno de los autores que más ha aportado a la sistematización del tratado clásico sobre Dios uno y trino, finalizara este tratado hablando de las misiones divinas, de las donaciones de las personas divinas a la vida del hombre y de la inhabitación de Dios en el hombre *(STh* I, q.43). Dios revelándose se da y, dándose, se revela. La revelación de Dios como Trinidad es para la vida del hombre y para la vida del mundo.

* GS 22: «Cumque vocatio hominis ultima re vera una sit, scilicet divina».

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «EL MISTERIO DE DIOS TRINITARIO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 3 DE SEPTIEMBRE DE 2012, FESTIVIDAD DE SAN GREGORIO MAGNO, PAPA Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. L., MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI